

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI

L'AFFAIRE DES RELIQUES DE SAINT BABYLAS ET L'ESPACE SACRÉ
D'ANTIOCHE AUX IV^E ET V^E SIÈCLES

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

PIERRE-OLIVIER GAGNON

MAI 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

L'image d'un étudiant sagement attablé vient à l'esprit de quiconque pose les yeux sur un mémoire de maîtrise. Ce cliché manque toutefois d'un peu de recul, car derrière tout étudiant accompli se cache un certain nombre d'adjuvants souvent méconnus : conjoints, parents, amis, professeurs. Je me considère choyé de compter parmi ces étudiants heureux.

J'adresse mes plus sincères remerciements à mon professeur et directeur de maîtrise, Nicolas Beaudry, qui a su me guider tout au long de mon parcours de bachelier puis de candidat à la maîtrise. Ses corrections attentives et son sens de l'humour m'ont été d'un grand secours ces cinq dernières années.

Au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour son précieux soutien financier au cours de ma première année de maîtrise.

À mes parents, Jean-Marc et Marie-Claire, qui m'ont toujours appuyé dans mes projets, ainsi qu'à toute la grande famille pour les encouragements.

À Laurent, qui m'a donné le goût d'apprendre.

Surtout, à Marie-Josée, pour l'amour et le soutien de chaque instant qui m'ont donné la force d'avancer. Tu es l'encre de ma plume. Merci.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	VII
RÉSUMÉ.....	XI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
ÉTAT DES CONNAISSANCES.....	8
1.1 Historiographie.....	8
1.1.1 Une lecture théologique de l'histoire	8
1.1.2 Une question complexe.....	9
1.1.3 Vers une approche nuancée de la christianisation.....	10
1.2 Explication des concepts	11
1.2.1 L'espace sacré et l'espace profane.....	11
1.2.2 L'espace sacré comme <i>imago mundi</i>	12
1.2.3 L'espace sacré comme <i>axis mundi</i>	13
1.3 Sources	14
1.3.1 Sources principales	14
1.3.2 Sources secondaires	15
1.4 Utilisation des sources.....	17
1.4.1 La souffrance : topos élémentaire de la sainteté	18
1.4.2 La rhétorique de la victoire	18
1.4.3 Une rhétorique accusative?	19
1.4.4 Conclusion	20
CHAPITRE II	
L'AFFAIRE DES RELIQUES.....	22
2.1 Contexte des événements	22
2.2 Les différentes versions recensées	24

2.2.1	Julien (331-363)	24
2.2.2	Libanios (314-393).....	24
2.2.3	Ammien Marcellin (v. 330-v. 395)	25
2.2.4	Jean Chrysostome (v. 344-407)	26
2.2.5	Philostorge (v. 370-v. 430)	26
2.2.6	Sozomène (375-v. 450).....	27
2.3	Points de concordances	28
2.4	Divergences.....	30
CHAPITRE III		
	LE SAINT, LES RELIQUES ET LE SANCTUAIRE	32
3.1	Le martyre de saint Babylas	32
3.1.1	Babylas et l'anecdote du portique	33
3.1.2	Le martyre de saint Babylas.....	34
3.1.3	Divergences entre la version d'Eusèbe et celles qui suivirent	35
3.2	Les topoi associés au martyre de saint Babylas	37
3.2.1	La suprématie du pouvoir divin sur le pouvoir séculier.....	37
3.2.2	La maladie du péché	39
3.2.3	La juste colère	40
3.2.4	Babylas sauveur	41
3.2.5	Le fardeau du saint.....	43
3.3	La place des reliques dans les églises de Syrie du IV ^e au V ^e siècle	43
3.3.1	La relique, fondation d'un espace « saint ».....	45
3.3.2	Le rôle allégorique du bēma syrien.....	45
3.3.3	La place réservée aux reliques dans le corpus nord-syrien	47
3.3.4	Le cas particulier de Qaousiyé, à Antioche.....	50
3.4	Conclusion.....	52
CHAPITRE IV		
	L'APOSTAT, LE CADAVRE ET LE TEMPLE	54
4.1	Contexte historique et accession de Julien	55
4.1.1	Les guerres fratricides constantiniennes	55
4.1.2	L'invasion perse de 337 et la position de Constance II en Orient.....	56

4.1.3	Jeunesse de Julien et contact avec le paganisme.....	57
4.1.4	Constance II combat les usurpateurs, Constance Galle et Julien sont élevés à la dignité de César	59
4.1.5	Julien défie Constance II et accède à la dignité impériale	61
4.1.6	Les auspices promettent la victoire à Julien, qui s'en saisit aussitôt.....	63
4.2	Le silence de l'Oracle de Daphné	63
4.2.1	Fondation mythique du temple d'Apollon Daphnéen	64
4.2.2	Julien et la religiosité païenne d'Antioche	67
4.2.3	Dégoût du dieu de la cité.....	69
4.3	Le caractère polluant des reliques selon Julien	71
4.3.1	La dichotomie entre les cultes célestes et les cultes infernaux	72
4.3.2	L'exemple de Délos	73
4.4	La réaction de Libanios et d'Ammien Marcellin suite à l'incendie	74
4.4.1	Monodie de Libanios	75
4.4.2	Le compte rendu d'Ammien Marcellin.....	76
CHAPITRE V		
L'INSTRUMENTALISATION DE LA RELIQUE ET LA CONVERSION DES ESPACES SACRÉS		79
5.1	La présence de la relique influence les mœurs.....	80
5.1.1	Le faubourg de Daphné comme un lieu de débauche	80
5.1.2	Saint Babylas comme symbole de mesure et de sobriété.....	82
5.2	Son pouvoir nie celui des dieux païens.	84
5.2.1	Le cas du « cadavre » de Daphné.....	85
5.2.2	À travers Babylas, Dieu réduit Apollon au silence	87
5.2.3	La réponse païenne confirme l'impuissance d'Apollon.....	89
5.3	La destruction du temple n'est qu'un avertissement.	90
5.3.1	Dieu offre à l'empereur la possibilité de se remettre sur le droit chemin	91
5.3.2	La mort de Julien.....	92
CONCLUSION.....		96
APPENDICE I.....		98
APPENDICE II		103
BIBLIOGRAPHIE.....		107

LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX

Figure 1 : Église de Baqirha.....	98
Figure 2 : Église nord-est de Deir Déhès	99
Figure 3 : Complexe monastique du Mont-Admirable	100
Figure 4 : Église tréflée de Séleucie-de-Piérie.....	101
Figure 5 : Église-martyrium cruciforme de Qaousiyé, Antioche.....	102
Figure 6 : Carte de l'Empire romain.....	103
Figure 7 : Carte de Syrie	104
Figure 8 : Carte d'Antioche de Syrie.....	105
Figure 9 : Carte du plateau de Daphné.....	106

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

Abréviations

Sources antiques :

Ammien, *Res Gestae* : Ammien Marcellin, *Histoire*, 4 t., trad. par Jacques Fontaine, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1968-1996.

Chrysostome, *Disc. Babylas* : Jean Chrysostome, « Discours sur Babylas », in *Sur Babylas*, trad. et éd. par Margaret A. Schatkin, Cécile Blanc et Bernard Grillet, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990, p. 90-275.

Chrysostome, *Hom. Babylas* : Jean Chrysostome, « Homélie sur Babylas », in *Sur Babylas*, trad. et éd. par Bernard Grillet et Jean-Noël Guinot, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990, p. 294-313.

Euripide, *Alceste* : Euripide, « Alceste », in *Tragiques grecs : Euripide*, trad. par Marie Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 53-123.

Euripide, *Hippolyte* : Euripide, « Hippolyte », in *Tragiques grecs : Euripide*, trad. par Marie Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 199-273.

Eusèbe, *Hist. eccl.* : Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, trad. par G. Bardy, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2003, 630 p.

Grégoire, *Contre Julien (Disc. 4)* : Grégoire de Nazianze, « Contre Julien, première invective », dans *Discours 4-5 : Contre Julien*, éd. par J. Bernardi, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1983, p. 86-296.

Hérodote, Hist. : Hérodote, *Histoires*, en 9 vol., trad. par Ph.-E. Legrand, Paris : Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1932-1954.

Julien, Misopogon : Julien Empereur, « Le discours d'Antioche ou *Misopogon* », in *Discours de Julien Empereur : Les Césars — Sur Hélios Roi — Le Misopogon*, T. II-2 de *L'Empereur Julien, œuvres complètes*, trad. et éd. par Christian Lacombrade, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1964, p. 157-199.

Julien, Ath. Boul. Dèm. : Julien César, « Au Sénat et au peuple d'Athènes », in *Discours de Julien César*, T.1-1 de *L'Empereur Julien, œuvres complètes*, trad. et éd. par J. Bidez, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1932, p. 208-235.

Libanios, Antiochikos : Libanios, « Oration XI », trad. par G. Downey sous le titre « Libanius' Oration in praise of Antioch (Oration XI) », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 103, 5 (1959), p. 652-686.

Libanios, Monodie : Libanios, « Monodie sur le temple d'Apollon à Daphné détruit par le feu », in *Sur Babylas*, trad. et éd. par Margaret A. Schatkin, Cécile Blanc et Bernard Grillet, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990, p. 224-249.

Lysias, Oraison : Lysias, « Oraison funèbre des guerriers d'Athènes morts en secourant les Corinthiens », dans *Œuvres complètes de Lysias*, trad. par A. Auger, Paris, De Bure, Barrois & Jombert, 1783, p. 435-462.

Malalas, Chronique : Jean Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, éd. par E. Jeffreys, M. Jeffreys & R. Scott, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies, coll. « Byzantina Australiensia », 1986, 371 p.

Philostorge, Hist. eccl. : Philostorge, *Church History*, trad. et éd. par R. Philip et R. Amidon, Leyde, Brill, 2007, 284 p.

Sozomène, Hist. eccl. : Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, 4 t., trad. et éd. par J. Bidez et J. F. Festugière, Paris, Éditions du Cerf, 1938-2008.

Thucydide, *Pélop.* : Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, 5 t., trad. par Jacqueline de Romilly, Louis Bodin et Raymond Weil, Paris : Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1953-1972.

Chapitres et monographies :

Beatrice, *L'intolleranza cristiana* : Pier Franco Beatrice (dir. pub.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologne, Centro Editoriale Dehoniano, coll. « Cristianesimo nella storia, vol. 11, no 3 », 1990, 210 p.

Cabouret et al., *Antioche de Syrie* : Cabouret, Bernadette, Pierre-Louis Gatier et Catherine Saliou, *Antioche de Syrie : histoire, images et traces de la ville antique*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen — Jean Pouilloux (Institut Fernand-Courby), coll. « Topoi Orient-Occident, Supplément 5 », 603 p.

Caseau, *Pol. Lith.* : Béatrice Caseau, « Πολεμὲν λίθοις : la désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive », dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident : études comparées*, sous la dir. de Michel Kaplan, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 61-123, pl. I-XII.

Donceel-Voûte, *Pav. égl.* : Pauline Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban : décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve, Collège Érasme, Département d'archéologie et d'histoire de l'art, coll. « Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université catholique de Louvain 69 », 1988.

Downey, *Hist. Ant.* : Glanville Downey, *A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest*, Princeton, Princeton University Press, 1961, 752 p.

Lacombrade, *Disc. de Julien Empereur* : Christian Lacombrade (trad. et éd.), *Discours de Julien Empereur : Les Césars — Sur Hélios Roi — Le Misopogon*, t. II-2 de *L'Empereur Julien, œuvres complètes*, Paris, Les Belles-Lettres, « Collection des universités de France ».

Acronymes :

CH : *Church History*

JECS : *Journal of Early Christian Studies.*

JHS : *Journal of Hellenic Studies.*

RÉSUMÉ

Antioche de Syrie, 362. L'empereur Julien fait déplacer les reliques de saint Babylas hors du faubourg de Daphné. La nuit du 22 octobre, un incendie détruit le temple d'Apollon Daphnéen. L'événement est interprété par les chrétiens comme une manifestation du pouvoir de Dieu agissant par l'intermédiaire des reliques de Babylas. L'objectif de cette recherche est de présenter comment la rhétorique chrétienne a instrumentalisé cet incident et investi, pour une des premières fois, les reliques d'un saint de pouvoirs prophylactiques.

Seront abordés les témoignages de l'époque et leur approche (chap. I), la polémique sur les causes de l'incendie (chap. II), la construction du mythe de saint Babylas et la place des reliques dans les églises de Syrie du Nord (chap. III), le paganisme de Julien et la réaction des païens (chap. IV), ainsi que l'instrumentalisation par la rhétorique chrétienne des événements de l'« Affaire des reliques » (chap. V).

L'étude des sources de l'époque révèle différentes versions du récit. En comparant et remplaçant celles-ci dans leur contexte de rédaction, il devrait être possible de décrire les grandes étapes qui ont mené à l'attribution de pouvoirs aux reliques de saint Babylas et, par extension, aux reliques des saints en général.

Les sources chrétiennes se divisent selon trois phases : une première, antérieure aux événements, dans laquelle le saint est progressivement associé à une rumeur; une seconde, presque contemporaine, dans laquelle Jean Chrysostome attribue des pouvoirs exorcisants aux reliques; et une dernière, plus tardive, dans laquelle l'imaginaire chrétien accorde une place croissante à l'intervention surnaturelle des saints.

Le déplacement des reliques de saint Babylas en 351 sous le César Constance Galle, demi-frère de Julien, est la plus ancienne translation officielle de reliques connue. L'Affaire des reliques, qui confronte celles-ci à la divinité tutélaire d'Antioche, témoigne de la guerre psychologique opposant les penseurs de la religion chrétienne à leurs homologues païens.

Mots clés : Reliques, Antiquité tardive, Antioche de Syrie, saint Babylas, Julien (Empereur romain)

Abstract :

Antioch on the Orontes, 362 CE. The Emperor Julian expels the relics of S. Babylas from the suburb of Daphne. On the night of October 22^d, a fire destroys the temple of Daphnean Apollo. The event is soon appropriated by the Christians who interpret it as a manifestation of God's power channeled through the relics of S. Babylas. The object of this research is to present how the Christian rhetoric instrumentalized this minor event to invest, for one of the first times, the relics of a saint with prophylactic powers.

The testimonies of these times will be presented along with their method of approach (Chapter I), followed by the polemic over the fire's origins (Chapter II), the construction of the myth of S. Babylas and the place of relics in North Syrian churches (Chapter III), Julian's paganism and the reaction of his fellow Pagans (Chapter IV), and finally the instrumentalization of the events by the Christian rhetoric (Chapter V).

Ancient source studies will have revealed different versions of the events. By comparing and replacing these sources in their original context, it should be possible to describe the major steps leading to the attribution of supernatural powers to the relics of S. Babylas and, by extension, to the relics of the saints in general.

The Christian sources can be divided in three phases : a first one, preceding the events, during which the saint is progressively associated with a minor fact; a second phase, almost contemporary, during which John Chrysostom lends exorcising powers to the relics; and a third phase, later, when the supernatural interventions of saints take a growing place in Christian imagination.

The translation of the relics of S. Babylas in 351 CE by Gallus Caesar, Julian's step-brother, is the first known official translation of relics. The events of Daphne, because they oppose the relics to Antioch's patron deity itself, testify of the psychological warfare between Christian thinkers and their pagan counterparts.

Keywords : Relics, Late Antiquity, Antioch on the Orontes, S. Babylas, Julian (Roman Emperor)

INTRODUCTION

À partir du règne de Constantin I^{er} (306-337 de n. è.), un nouvel acteur s'impose sur la scène politique romaine. Proscrit et persécuté depuis trois siècles par les empereurs, le christianisme est réputé éloigner les citoyens des devoirs civiques et religieux romains. Or, l'édit de Milan (313 de n. è.), promulgué par Constantin et Licinius, marque le début d'une nouvelle ère pour cette jeune religion et pour l'Empire dans son ensemble. En quelques décennies seulement, aidée par les empereurs constantiniens, elle supprime progressivement les anciens cultes polythéistes qui rythmaient les usages civiques et sociaux des mondes hellénistique et romain. À l'aube du V^e siècle, la chrétienté et l'Empire romain semblent déjà indissociables, malgré un siècle de tensions entre les adeptes de la tradition païenne et les nouveaux convertis.

Dans ce monde converti au christianisme, la société romaine est aux prises avec de nouveaux problèmes. Les traditions helléniques, romaines et indigènes qui jusqu'ici coexistaient dans un État pluriel voient leur immunité remise en question dans l'État chrétien. Cet État chrétien doit-il continuer à financer les cultes païens? Jusqu'à quel point la communauté chrétienne doit-elle tolérer la présence des sanctuaires polythéistes, alors même que Dieu, dans l'Ancien Testament¹, appelle à la destruction des idoles? À Antioche de Syrie, ainsi que dans la plupart des cités d'Orient, cette dernière question pose un problème particulier : le peuple, les idoles et les hauts lieux païens ne sont pas ceux d'un étranger conquis, mais ceux des nouveaux convertis.

Le scandale de la translation des reliques du martyr Babylas d'Antioche en 362 de n. è. permet d'entrevoir comment s'articulaient les tensions concernant la définition des espaces religieux dans les cités de l'Orient. Cet épisode anecdotique du bref règne de l'empereur Julien

¹ *Nombres*, 33 : 52.

(361-363 de n. è.) révèle, entre autres, que le plateau de Daphné en banlieue d'Antioche est alors un lieu sacré contesté. La première installation des reliques, leur translation en dehors du faubourg et l'incendie subséquent du temple d'Apollon, le dieu auquel étaient alors dédiés les sources et le bosquet sacré de Daphné, sont abordés différemment dans les sources païennes et dans les sources chrétiennes. Cette disparité des interprétations laisse croire que la colline de Daphné elle-même est un enjeu du fait de son caractère sacré, et que les luttes entre communautés religieuses pour l'appropriation de cet espace reposent tout autant sur l'évènement lui-même que sur l'articulation de son sens symbolique. En vertu de sa sacralité païenne, Daphné devient le point focal de l'effort de conversion chrétien à Antioche.

Dans les chapitres qui suivront sera présenté l'historiographie des notions d'espace sacré et de paysage relique; il sera ensuite question de la relation entre celles-ci et certains lieux de tensions religieuses, notamment la cité d'Antioche au IV^e siècle de n. è. Suivra une analyse du rôle de la relique dans le schéma d'appropriation de l'espace sacré à travers le discours des auteurs païens et chrétiens. Quel est son rôle dans l'établissement des aires d'influence divine? Comment s'explique la décision de Julien de déplacer les reliques de saint Babylas? Comment cette décision est-elle instrumentalisée dans le discours chrétien pour sacraliser l'espace grâce aux pouvoirs miraculeux de la relique?

Problématique

En 362 de n. è., l'empereur Julien fait déplacer les reliques de saint Babylas d'Antioche en dehors du faubourg sacré de Daphné. La nuit du 22 octobre, le temple d'Apollon à Daphné est la proie d'un violent incendie qui consume jusqu'à la statue du dieu. À première vue, il semble que l'Empereur ait commis un acte d'agression contre la communauté chrétienne d'Antioche, qui aurait répliqué par la destruction du sanctuaire. Or, les sources présentent des versions parfois divergentes du récit, alimentées par des conceptions et des ambitions religieuses différentes.

La confrontation des témoignages sur l'Affaire des reliques stimule la réflexion, car elle révèle l'existence d'une concurrence pour la possession du faubourg de Daphné, considéré

comme sacré par les païens d'Antioche. Ainsi, le faubourg de Daphné se trouve au cœur des enjeux religieux des païens et des chrétiens d'Antioche, mais toujours en fonction de codes précis qui ne sont pas nécessairement partagés. Cette divergence se manifeste particulièrement dans les versions de l'empereur Julien et de Jean Chrysostome qui interprètent de manière différente la série d'évènements : principalement les passages concernant la motivation de Julien et la cause de l'incendie du sanctuaire.

Afin de situer brièvement le lecteur, voici les grandes lignes du conflit opposant les représentants des deux communautés religieuses d'Antioche. Une dizaine d'années avant les évènements, Constance Galle, demi-frère de l'empereur Julien, avait fait déplacer les reliques de saint Babylas vers le faubourg sacré de Daphné. L'objectif avoué était de fournir un guide spirituel au quartier réputé pour ses mœurs relâchées. Entre-temps, il semble que la communauté chrétienne se soit adonnée à des inhumations *ad sanctos*, c'est-à-dire près du saint, dans le périmètre immédiat du temple d'Apollon Daphnéen. Quand Julien monte sur le trône, il se lance dans un projet de restauration de la religion traditionnelle gréco-romaine et se bute à la désaffection des païens. Pour montrer l'exemple et s'assurer les bonnes grâces du dieu tutélaire d'Antioche, Julien fait donc déplacer les reliques du saint en dehors du faubourg. La nuit qui suit la translation des reliques, un incendie consume le temple d'Apollon Daphnéen : accident? Main de l'homme ou main de Dieu? Les sources ne s'entendent pas et les faits sont perdus pour l'histoire; seuls demeurent des récits divergents dont l'étude peut nous éclairer sur la rhétorique concernant la conversion des espaces sacrés.

Dans le cas du déplacement des reliques, les sources s'entendent pour dire que l'action de Julien découle de sa visite au sanctuaire d'Apollon. Or, elles divergent lorsqu'il s'agit de décrire ce qui s'y est déroulé. Toutes les sources s'entendent (mis à part Jean Malalas, pour des raisons de cohérence narrative) pour dire que l'oracle d'Apollon n'a pu prédire l'avenir, mais les sources sont divisées quant aux causes de son silence et à la nature de ses demandes.

Aux yeux de Julien, ce serait la présence de sépultures dans le faubourg, une pratique contraire aux usages funéraires gréco-romains, qui expliquerait la défaveur du dieu. Selon ceux-ci, la place des morts n'est pas parmi les vivants et elle est surtout loin des sanctuaires. Afin d'éviter toute pollution due à la présence des défunts, les cimetières sont

traditionnellement installés hors des murs à l'époque romaine. Les morts n'entrent dans les villes qu'à partir de l'Antiquité tardive². Le silence de l'oracle s'explique donc chez Julien par la défaveur d'Apollon, elle-même expliquée par le non-respect par les Antiochéens des pratiques religieuses traditionnelles.

Chez Chrysostome, en revanche, les reliques de saint Babylas auraient un pouvoir apotropaïque : Apollon, représenté sous la forme d'un démon, aurait ordonné à Julien d'évincer le saint homme de sa sépulture parce que sa présence réduisait son influence sur le faubourg. Le déplacement des reliques par Julien serait donc une réaction face au pouvoir d'intercession du saint chez les vivants.

Dans le cas de l'incendie du sanctuaire, les versions de Julien et de Chrysostome divergent sur les causes de la conflagration. Chez Julien, l'incendie serait un acte criminel commis par des chrétiens; chez Chrysostome, Dieu lui-même aurait frappé de la foudre le démon qui avait évincé le saint.

De prime abord, deux postulats ressortent de la comparaison de ces récits. 1) La version chrétienne considère que la présence des reliques de saint Babylas fait obstruction au contact entre le dieu païen et le faubourg. 2) Par conséquent, Chrysostome considère que le pouvoir du saint déborde de sa zone d'influence immédiate, c'est-à-dire l'espace intérieur de son sanctuaire, pour rayonner sur le faubourg en entier.

L'historiographie semble de plus en plus considérer la destruction des espaces sacrés païens comme un phénomène symbolique. Cette lecture explique le nombre relativement limité de destructions concrètes, la ruine des monuments étant plutôt due aux effets du temps et aux transformations de la religiosité. Dans le cas étudié, ce phénomène symbolique s'associe à une destruction subite et confirmée par les diverses sources de l'époque. Que l'incendie ait été accidentel ou non, ce que la rhétorique chrétienne célèbre ici, ce n'est pas l'action de l'homme mais l'effet concret de la relique sur l'espace qu'elle consacre.

² Jean Guyon, « Les cimetières dans l'Antiquité tardive », in *Marseille. Trames et paysages urbains de Gyptis au Roi René*, Aix-en-Provence : Actes du Colloque de Marseille 1999, 2001, p. 355-364.

Cette constatation s'accompagne d'interrogations sur le rôle de la relique dans la définition des aires sacrées chrétiennes, notamment en opposition avec la conception gréco-romaine de pureté des espaces sacrés. Grâce aux discours sur l'Affaire des reliques de saint Babylas, on peut espérer mieux comprendre comment les acteurs païens et chrétiens percevaient le rôle et le pouvoir de la relique dans la définition des espaces sacrés.

Cette recherche rencontre une première contrainte : le caractère sacré du faubourg de Daphné est ici antérieur à l'établissement d'une zone sainte chrétienne autour du corps de saint Babylas; le second contraint donc le premier dans une position défensive. On observera par conséquent les processus de justification par lesquels les païens vont tenter de sauvegarder l'intégrité de leur espace sacré devant l'agression chrétienne. Le discours opposé repose surtout sur un procédé rhétorique visant à faire de l'acte défensif païen un acte d'agression.

Une seconde contrainte s'impose aussi : les sources historiques divergent quant aux origines de l'incendie du sanctuaire. La version la plus neutre, qui est celle d'Ammien Marcellin³, fait état d'une cause accidentelle qui va à l'encontre des spéculations de Julien et des revendications chrétiennes. Sur ce point, la version prônant l'incendie par négligence sera retenue, principalement parce qu'elle permet de considérer les deux discours comme des procédés purement rhétoriques. Cette position est arbitraire et ne prétend pas refléter la réalité historique.

Hypothèse

Aux témoignages contradictoires des sources historiques s'ajoute le manque de données archéologiques qui puissent éclairer le déroulement réel de l'Affaire des reliques. Sans les ruines du sanctuaire d'Apollon et sans les traces du premier martyrium de saint Babylas, il est impossible d'aborder la question sous l'angle de la « vérité historique ».

³ « De ces cierges, à minuit passé, alors que personne ne pouvait être là ni porter secours, des étincelles, volant çà et là, entrèrent en contact avec de très vieilles pièces de bois, et le feu, alimenté en combustible sec, monta en consumant toutes les parties qui pouvaient être atteintes, même si elles étaient éloignées par leur position très élevée », Ammien, *Res Gestae*, XXII, 13 : 3.

Cependant, il semble possible de reconstituer une trame événementielle ouverte à laquelle se grefferont les différentes versions des faits. Cette ossature historique s'articulerait autour de trois points relativement fiables : 1) Constance Galle, César d'Orient (351-354 de n.-è.), fait déplacer les reliques de saint Babylas à l'intérieur du faubourg de Daphné; 2) l'empereur Julien (361-363), demi-frère païen de Constance Galle, déplace à nouveau les reliques de saint Babylas hors du faubourg de Daphné; 3) un incendie se déclare et détruit le temple d'Apollon Daphnéen.

Ces trois points, partagés par l'ensemble des sources historiques, sont interprétés de manières différentes selon l'affiliation religieuse des auteurs. En considérant que cette divergence des points de vue est révélatrice de conceptions spécifiques sur la sacralité de l'espace, 1) que nous révèle le geste de l'empereur Julien sur la conception hellénique de la sacralité de l'espace? 2) En contrepartie, qu'est-ce que l'interprétation chrétienne des événements nous dévoile sur le rôle des reliques dans la sacralisation des espaces?

Nous chercherons à démontrer que 1) l'empereur Julien obéit aux règles non-écrites d'une tradition presque millénaire concernant la relation entre les vivants, les dieux et les morts, et que 2) le rôle de la relique évolue dans le temps pour devenir, au IV^e siècle, un outil de conquête symbolique des espaces sacrés.

Méthodologie

Voici comment seront étudiées les sources pour démontrer l'hypothèse mentionnée ci-haut :

- 1) Présentation détaillée des sources et concepts utilisés dans la présente recherche.
- 2) Reconstitution critique de la trame événementielle de l'Affaire des reliques afin de fournir un appui solide aux chapitres subséquents.
- 3) Étude du martyre de Babylas, dans ses différentes versions, afin de mieux comprendre la symbolique particulière de ses reliques. Parallèlement, exploration de certains plans d'églises de type similaire pour évaluer l'importance de la relique dans l'organisation

de l'espace sacré. Cette étape est préalable à l'étape 5, car elle permet d'expliquer la mise en place des reliques de saint Babylas à Daphné sous Constance Galle.

- 4) Portrait de la religiosité païenne traditionnelle en relation avec l'incendie du sanctuaire d'Apollon Daphnéen : les conceptions religieuses de l'empereur Julien et la perception de l'incendie à travers le discours du sophiste Libanios.
- 5) Analyse de la rhétorique chrétienne de Jean Chrysostome et son rôle dans l'attribution de propriétés apotropaïques aux reliques de saint Babylas.

Nous aborderons au cours du prochain chapitre l'historiographie de la christianisation de l'empire et de l'idée d'espace sacré. Suivront une présentation des sources étudiées et la question de leur approche.

CHAPITRE I

ÉTAT DES CONNAISSANCES

1.1 Historiographie

1.1.1 Une lecture théologique de l'histoire

L'appropriation et la destruction de temples païens par la religion chrétienne sont des phénomènes étudiés depuis plus de trois siècles. En 1693, l'historien Louis-Sébastien le Nain de Tillemont, élève de Jean Mabillon, publie ses *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Le Nain de Tillemont y présente le triomphe du christianisme, par la violence et la destruction des idoles, comme s'inscrivant dans la continuité de l'Histoire sainte. Ce dernier se fait donc l'apologiste des premiers siècles de l'histoire chrétienne au cours desquels de vaillants saints se seraient opposés à un monde sous l'emprise des démons, c'est-à-dire païen.

Inversement, avec Edward Gibbon, un historien anglais du XVIII^e siècle, se développe une vision négative de cette époque. Admettant toujours le postulat de la violence comme moteur principal de la conversion du monde antique en monde chrétien, Gibbon doute cependant des retombées positives de cette période de destructions. Effectivement, la thèse sous-jacente du *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1789) de Gibbon est le rôle du « triomphe du christianisme » dans l'effondrement de la civilisation romaine. Les doutes de Gibbon font école et, dans bien des cas, affectent le développement de l'étude des espaces

sacrés en orientant les chercheurs vers des questions de violence et d'intolérance. Plusieurs chercheurs postérieurs¹ brossent un portrait de la destruction des objets et lieux de culte païens comme la résultante d'une politique d'agression systématique inhérente au monothéisme judéo-chrétien.

Or, comme le fait remarquer Béatrice Caseau, toutes ces études dépendent d'une interprétation théologique du christianisme. Elles reposent sur le postulat d'un lien de causalité entre la doctrine et l'action. Elles ne tiennent pas compte des acteurs de ces désacralisations ni de la temporalité du geste. Notamment, elles ne relèvent pas l'opposition entre cette violence qui serait intrinsèque et l'idée, présente dans les sources chrétiennes, selon laquelle la véritable foi ne saurait être le résultat d'une soumission de force, et n'expliquent pas plus comment une attitude d'ouverture aurait fini par devenir une politique d'agression².

1.1.2 Une question complexe

Parallèlement, des études récentes incluant celles de Caseau et de Shepardson portent sur certaines disparités entre le discours religieux et son application concrète. Il serait possible d'apparenter cette approche à celles qui font appel à la notion d'*agency*, c'est-à-dire la marge de manoeuvre qu'ont les acteurs historiques d'agir en conformité avec des contraintes sociales établies ou à leur encontre.

Dans le contexte des études sur l'Antiquité tardive, cette relation complexe entre l'agent et la structure se retrouve autant dans des contextes civils et militaires que dans des contextes religieux. Les nonnes sont un bon exemple d'agents historiques cherchant à s'émanciper de la structure patriarcale romaine en se regroupant dans un ordre religieux. Or, le dogme est un

¹ W. H. C. Frend, « Monks and the end of Greco-Roman paganism in Syria and Egypt », in Beatrice, 1990, *L'intolleranza cristiana*, p. 469-484; J. Rougé, « La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie », dans Beatrice, 1990, *L'intolleranza cristiana*, p. 485-503; Polymnia Athanassiadi, « Persecution and response in Late Paganism : the evidence of Damascius », *JHS*, 113, (1993), p. 1-29; Pier Franco Beatrice, « La christianisation des campagnes pendant l'Antiquité tardive dans les régions méditerranéennes. Bilan des recherches et questions de méthode », dans *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du C.I.H.E.C. (25-27 août 1994)*, dir. par J. P. Massaut et M. E. Henneau, Bruxelles, Brepols, 1996, p. 9-35.

² Caseau, *Pol. Lith.*, p. 66.

cadre variablement contraignant; il doit rivaliser avec l'État, la culture et les intérêts personnels. Ainsi, le chrétien moyen de l'Antiquité tardive ne partage probablement pas le zèle de l'évêque. Le discours religieux prend donc un autre sens : il dicte les règles de la structure aux agents dans l'espoir qu'ils s'y conforment, ce qui implique par le fait même que des transgressions en nombre suffisant motivent ce discours.

Quant aux prêtres, aux évêques, mais aussi aux moines, ils sont conscients que la structure de l'Église et celle du monastère s'imbriquent dans celle de l'État civil et militaire. Par conséquent, en tant qu'agents historiques, ils doivent composer avec le sac de nœuds complexe de leurs obligations et de leurs pouvoirs, si bien que la violence religieuse, contre l'individu ou contre l'espace, n'est pas nécessairement aussi fréquente que veulent le laisser croire les sources hagiographiques.

1.1.3 *Vers une approche nuancée de la christianisation*

Certaines études récentes, comme celles de N. Hannestad³, d'Ine Jacobs⁴ et de Béatrice Caseau⁵, portent sur la survivance de la statuaire païenne à l'époque chrétienne. Ces représentations d'un passé polythéiste auraient survécu principalement à cause d'une forme d'attachement à la tradition. Entre autres, les goûts artistiques n'auraient que peu ou pas changé dans la culture d'élite, et des statues de style classique ont été produites au cours des siècles suivant la conversion de l'Empire. Les temples, quant à eux, appartiennent à la trame urbaine et par conséquent à une conception de la cité idéale. Leur préservation apparaîtrait ainsi beaucoup plus logique pour une « société qui préserve les traditions du passé et qui laisse de vastes domaines, comme ceux du mariage ou de la culture, hors de l'emprise de la nouvelle religion, une société qui n'écoute que de manière distraite les préceptes des évêques⁶. »

³ Niels Hannestad, « How did rising Christianity cope with pagan sculpture? », in *East and West: Modes of Communication. Proceeding of the First Plenary Conference at Merida 1994*, Leyde, Brill, 1999, p. 173-204.

⁴ Ine Jacobs, « Production to destruction? Pagan and mythological statuary in Asia Minor », *American Journal of Archaeology*, 114, 2 (2010), p. 267-303.

⁵ Caseau, *Pol. Lith.*; Béatrice Caseau, « Religious intolerance and Pagan statuary », in *The Archaeology of Late Antique Paganism*, dir. par Luke Lavan, Leyde, Brill (coll. Late Antique Archaeology, 7), 2011, p. 479-502.

⁶ Caseau, *Pol. Lith.*, p. 2-73.

1.2 Explication des concepts

1.2.1 *L'espace sacré et l'espace profane*

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Émile Durkheim définit l'opposition entre le sacré et profane comme une forme de classification mentale⁷. Mutuellement exclusifs, l'existence de l'un implique l'existence de l'autre; la perfection du sacré s'oppose en toute dualité à l'imperfection du profane.

Dans cette dichotomie durkheimienne du sacré et du profane, presque tout peut prendre un caractère sacré si un effort est consenti pour l'extraire du lot des choses profanes. Ainsi, comme le propose l'historien des religions Mircea Eliade dans *Le sacré et le profane*, l'espace même appartient aux choses se divisant entre sacré et profane.

Ainsi, la sacralité d'un espace en fait une aire distincte de l'univers infini et fragmenté du profane. L'espace sacré, comme fondation du monde réel, significatif, s'oppose à l'espace profane qualitativement homogène où ne se démarquent que des ruptures géométriques⁸. Or, un espace peut difficilement être entièrement profane, car ce chaos est organisé mentalement en fonction de conceptions alternatives du sacré : des événements et des préférences personnelles font de certains endroits des « lieux saints » de l'univers privé, et l'existence même d'un lieu sacré contribue, elle aussi, à ordonner le profane.

S'il est aisé de qualifier l'intérieur d'un sanctuaire d'espace sacré, il est plus difficile de décrire la rue qui y mène ou le faubourg où elle se trouve comme un endroit purement profane. À elle seule, la présence du sanctuaire confère au chaos environnant un sens, un ordre, et influence par conséquent la perception que l'on en a. Objectivement, il s'agit d'un espace profane et c'est le seuil du sanctuaire, point d'entrée vers l'espace sacré, qui est le passage entre

⁷ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1912, p. 2

⁸ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1965, p. 26.

le monde profane et le monde du sacré. Subjectivement cependant, par sa contiguïté à l'espace sacré, cet espace profane se détache du chaos auquel il devrait appartenir.

1.2.2 *L'espace sacré comme imago mundi*

Selon Eliade, si l'espace sacré représente une réalité supérieure par opposition au chaos profane, il faut qu'il soit construit rituellement à son image. Un aspect central de cette construction rituelle est la détermination du site par l'intermédiaire d'un signe. Pour Mircea Eliade, « tout espace sacré implique une hiérophanie, une irruption du sacré qui a pour effet de détacher un territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre qualitativement différent [...]. *Quelque chose* qui n'appartient pas à ce monde-ci s'est manifesté d'une manière apodictique et, ce faisant, a tracé une orientation ou a décidé d'une conduite.⁹ »

À défaut de signes spontanés, l'humain cherchant à fonder un lieu sous les auspices du sacré peut provoquer ces mêmes signes, par exemple, en relâchant un animal pour ensuite construire le lieu sacré là où il sera tué, ou lorsqu'une autre condition hors du seul contrôle humain est rencontrée.

Sans vouloir trop s'aventurer dans les théories d'Eliade sur la symbolique organisationnelle des espaces sacrés, on peut accepter l'idée que cet espace représente une cosmogonie à échelle réduite. Puisque le monde sacré organisé s'oppose au chaos, la prise de possession d'un territoire dépend de la fondation de repères sacrés. Selon l'expression d'Eliade, habiter un espace, c'est le créer. L'acte créatif lui-même implique des gestes rituels, des habitudes, qui ne sont pas sans rappeler la création du monde, et c'est pour cette raison que l'espace sacré peut être considéré comme une *imago mundi*, une image du monde tel qu'il devrait être.

⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 29-30.

1.2.3 L'espace sacré comme axis mundi

Parallèlement, le lieu d'une hiérophanie, d'un signe, implique un point de communication entre la Terre et le monde sacré. L'espace sacré servant de repère, il est l'étalon de référence servant à organiser le cosmos. Par conséquent, il peut être considéré comme le point de départ, le nombril du monde où peuvent se rejoindre les plans transcendants du Ciel, de la Terre et des Enfers.

Eliade décrit comme suit le système du monde, d'où l'espace sacré tient son rôle *d'axis mundi* :

Un lieu sacré constitue une rupture dans l'homogénéité de l'espace;

cette rupture est symbolisée par une « ouverture », au moyen de laquelle est rendu possible le passage d'une région cosmique à une autre (du Ciel à la Terre et *vice versa*; de la Terre à un monde inférieur);

la communication avec le Ciel est exprimée indifféremment par un certain nombre d'images se référant toutes à l'*Axis mundi* : pilier (cf. *l'universalis columna*), échelle (cf. l'échelle de Jacob), montagne, arbre, liane, etc.;

autour de cet axe cosmique s'étend le « Monde » (« notre monde »), par conséquent l'axe se trouve « au milieu », dans le « nombril de la Terre », il est le Centre du Monde.¹⁰

Selon cette explication, le sanctuaire doté de reliques répondrait au double critère de l'*imago mundi* et de l'*axis mundi*. *Imago mundi*, parce qu'il s'organise autour d'un foyer qui peut être aussi bien la relique d'un homme ou d'une femme ayant transcendé la condition humaine pour rejoindre les cieux qu'une représentation symbolique du divin. Sa présence structure l'espace sacré du sanctuaire et crée autour de celui-ci une forme de géographie sacrée : les alentours prennent une signification sacrée « facultative » pour celui qui croit en la sacralité du foyer.

Parallèlement, le foyer joue aussi le rôle d'*axis mundi* : sans revêtir une apparence verticale, il représente néanmoins un canal ascendant vers le royaume céleste. Par exemple, puisque le saint homme est capable d'intercéder au nom des mortels auprès de Dieu et que ses reliques

¹⁰ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 38.

sont le passage privilégié des manifestations divines, on pourrait interpréter la relique comme un fil invisible reliant la terre et le ciel¹¹.

1.3 Sources

Pour les IV^e et V^e siècles, les sources les plus abondantes appartiennent au domaine de l'hagiographie et du discours public. Les textes les plus complets et les plus pertinents sur le sujet sont ceux de Jean Chrysostome (v. 344-407) et ceux de l'empereur Julien (331-363), mais d'autres sources contemporaines font mention des événements : Ammien Marcellin (330-v. 395) y accorde quelques lignes du livre XXII de ses *Res Gestae*¹² et le sophiste païen Libanios (v. 314-v. 394) en aurait fait le sujet de sa *Monodie sur le temple d'Apollon à Daphné*¹³. À celles-ci s'ajoutent les *Histoires ecclésiastiques* d'Eusèbe de Césarée (v. 265-339), de Philostorge (v. 370-v. 430) et de Sozomène (375-450), ainsi que la *Chronique* de Jean Malalas (490-578)¹⁴, un historien chrétien plus tardif originaire d'Antioche qui s'éloigne déjà des enjeux abordés par Chrysostome.

1.3.1 Sources principales

Les sources principales de cette étude sont, en premier lieu, les sermons de saint Jean Chrysostome, notamment le « Discours sur Babylas¹⁵ » ainsi que l'« Homélie sur Babylas¹⁶ », composés respectivement entre 363 et 379 et entre 386 et 393, tous deux recueillis dans une

¹¹ L'icône revêt un rôle similaire dans la liturgie orientale, quoique son développement en tant qu'art sacré soit plus tardif; Peter Brown décrit d'ailleurs l'icône comme une fenêtre donnant sur la réalité des cieux. Voir Peter Brown, « Artifices d'éternité » et « Une crise des Siècles obscurs », chap. in *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris : Seuil, coll. « Des Travaux », 1982, p. 147-170 et p. 199-244.

¹² Ammien, *Res Gestae*.

¹³ Puisque le texte grec de cette monodie est extrait de passages cités par Jean Chrysostome, une version anglaise du XVIII^e siècle servira à repérer les passages français dans le *Discours sur Babylas* : Libanios, « A monody, by Libanius, on the Daphnean Temple of Apollo destroyed by fire », chap. in *Select works of the Emperor Julian and some pieces of the Sophist Libanius*, trad. par John Duncombe, Londres, J. Nichols, 1784.

¹⁴ Malalas, *Chronique*.

¹⁵ Chrysostome, *Disc. Babylas*.

¹⁶ Chrysostome, *Hom. Babylas*.

édition bilingue aux éditions du Cerf. Ces deux discours racontent en détail la vie du fameux saint d'Antioche, ainsi que l'Affaire des reliques sous Julien. Au-delà de leur utilité historique, les sermons de Jean Chrysostome sont aussi révélateurs de l'outillage mental de leur auteur. Lorsque Jean Chrysostome décrit l'Affaire des reliques, il introduit des événements surnaturels, et ce sont ces mêmes événements qui permettent de mieux comprendre le rôle des reliques dans la sacralisation du faubourg de Daphné.

En contrepartie, les discours de l'empereur Julien permettent de comprendre sa perception des événements. Son « *Misopogon*¹⁷ » contient une série de brèves références à l'épisode du déplacement des reliques, notamment sur son entretien avec l'oracle d'Apollon. Il y dénonce les mœurs publiques de plus en plus éloignées de son idéal de piété païenne et semble témoigner d'une insatisfaction populaire relative aux cérémonies réservées aux seuls païens. Certaines des lettres personnelles de l'empereur Julien peuvent aussi contribuer à cerner sa vision religieuse, car il tend à s'adresser à ses coreligionnaires avec encore plus de franchise qu'à ses sujets.

1.3.2 Sources secondaires

Les sources secondaires utilisées lors de cette recherche se divisent selon trois époques de composition. La première est celle des sources antérieures aux événements, à laquelle appartient l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. La seconde est celle des contemporains des événements : Ammien Marcellin et Libanios. Ces sources permettent d'envisager l'Affaire des reliques du point de vue de gens familiers avec Antioche, et ainsi d'évaluer l'impact de ces événements sur une partie de sa population. Les auteurs de ces deux récits sont des païens, mais ce biais est plus utile que problématique. Les réactions d'Ammien Marcellin et de Libanios sont diamétralement opposées et permettent d'envisager la division des païens au IV^e siècle. Le dernier type de sources secondaires est celui des récits postérieurs

¹⁷ Julien, *Misopogon*.

à l’Affaire des reliques : les *Histoires ecclésiastiques* de Philostorge et de Sozomène, ainsi que la *Chronique* de Jean Malalas.

Malgré la brièveté des passages concernant l’Affaire des reliques, l’*Histoire* d’Ammien Marcellin est une source de qualité pour deux raisons : son ton est beaucoup plus neutre que celui de Julien et de Libanios, et elle déborde d’informations sur le règne de Julien en général. Elle permet de mieux comprendre le règne de Julien et ses politiques religieuses.

La *monodie sur le temple d’Apollon à Daphné* de Libanios est probablement incomplète, les extraits connus proviennent du discours de Jean Chrysostome, un de ses anciens élèves. Il est donc possible que Jean Chrysostome ait procédé à un tri et qu’il n’ait cité que les passages appuyant son propos. Malgré tout, la *Monodie* de Libanios présente une version païenne des faits, qui s’inscrit dans le courant hellénisant de la seconde sophistique. Libanios, contrairement à Ammien Marcellin, est un témoin païen idéologiquement touché par les événements; à travers son récit, il est possible d’apprécier la réaction des païens les plus zélés d’Antioche.

L’*Éloge d’Antioche*¹⁸ de Libanios nous est parvenu plus complet que sa *Monodie*. Il est possible d’observer, à travers ce discours composé à l’occasion des Jeux olympiques, la construction mythique des espaces religieux païens d’Antioche. Libanios y dresse le portrait d’une cité aux origines héroïques, élue des dieux, dont la topographie porte encore les marques de ce lointain passé. Ce discours vient compléter la *Monodie* en retraçant les origines du temple d’Apollon Daphnéen et sert donc de clé pour la compréhension de cette dernière.

L’*Histoire ecclésiastique* d’Eusèbe de Césarée, qui retrace l’évolution de l’Église à travers ses premiers siècles, permet de relativiser les passages hagiographiques retrouvés dans les œuvres de Jean Chrysostome et des auteurs postérieurs. En contrepartie, les *Histoires ecclésiastiques* de Philostorge et de Sozomène, parce qu’elles sont postérieures aux événements sans en être trop éloignées, permettent de décrire l’évolution du mythe de saint Babylas en lien avec l’Affaire des reliques.

¹⁸ Libanios, *Antiochikos*.

La *Chronique* de Jean Malalas, dit d'Antioche, semble à première vue de peu de secours pour l'historien cherchant à comprendre le déroulement de l'Affaire des reliques. Son récit s'éloigne de celui de Jean Chrysostome et le contredit sur plusieurs points. Contrairement aux dires de l'empereur apostat et de Jean Chrysostome, Julien aurait bien reçu une prédiction de l'oracle d'Apollon : « It is fated that you die in Asia¹⁹ ». Le martyr associé aux événements n'est pas identifié et le déplacement de ses reliques se perd dans la masse des conflits opposant la population d'Antioche à Julien. Le temple d'Apollon n'y est pas mentionné, comme si sa destruction était déjà une histoire oubliée. Le récit de Jean Malalas trouve cependant toute sa pertinence dans le recul qu'il impose au chercheur : l'auteur est un contemporain de Justinien (483-565, r. 527-565) et vit à une époque où le paganisme est en voie d'extinction. L'urgence ressentie dans la version de Jean Chrysostome est donc absente de la *Chronique* de Jean Malalas, qui semble plus concerné par les questions du VI^e siècle : l'orthodoxie et l'unité de l'Empire.

1.4 Utilisation des sources

On cherche dans les hagiographies, les Vies de saints et principalement le discours et l'homélie sur saint Babylas de Jean Chrysostome le sens qu'auraient pu apporter ses reliques au faubourg de Daphné. Cette recherche de signification, puisqu'elle s'appuie sur des textes de nature hagiographique, dépend par conséquent de certaines notions de théorie littéraire, dont la notion de *topos*. Les *topoi* sont des lieux communs d'un type de discours. Puisqu'ils sont porteurs de sens, précis ou non, ils participent à la transmission du message. Les *topoi* jouent un rôle essentiel dans l'hagiographie, car ils sont l'outil grâce auquel l'auteur exprime, en accord avec l'outillage mental de son public, la sainteté du personnage.

¹⁹ Traduit librement: « La mort vous attend en Asie », Malalas, *Chronique*, XIII : 19.

1.4.1 *La souffrance : topos élémentaire de la sainteté*

Parmi les *topoi* les plus répandus chez les martyrs, il y a celui de la souffrance physique participant à l'émulation des souffrances christiques. Pour son sacrifice pour le salut des âmes, habituellement celles des autres, le saint reçoit le titre de martyr, du grec μάρτυρ signifiant témoin. En effet, ses souffrances et son sacrifice, analogues à ceux du fils de Dieu, font du martyr le témoin privilégié de la rédemption. Dans la mort, il possède donc une position privilégiée pour intercéder auprès de Dieu au nom des croyants. La plupart des hommes et des femmes ayant reçu le titre de martyr sont morts au cours des grandes persécutions entre la passion du Christ et le triomphe constantinien. Par la suite, les martyrs se sont raréfiés : seules les tensions entre hérésie et orthodoxie, ainsi que celles entourant le contact difficile entre des chrétiens et des individus démonisés (habituellement des rois barbares) ont contribué à augmenter les rangs.

Cependant, le public est toujours fasciné par les saints personnages. Le IV^e siècle voit se développer une autre tradition, celle des saints ascètes qui, à force de mortifications diverses, s'éloignent des préoccupations physiques pour se rapprocher du divin. Dans bien des cas, les souffrances constantes infligées par le soleil cuisant, la faim et la solitude font de ces saints hommes un nouveau type de témoins, des témoins vivants de la réalité de Dieu. De leur vivant, leurs prières continuelles portent au Seigneur les doléances des mortels et leur parole contient la vérité révélée; morts, ils montent aux cieux rejoindre leurs prédécesseurs les martyrs.

1.4.2 *La rhétorique de la victoire*

Comme le précise Béatrice Caseau dans « Πολεμὲν λίθοις », certaines précautions doivent être prises à l'approche de sources hagiographiques. Après le *topos* de la souffrance physique, celui du courage dans la lutte contre l'ennemi démoniaque est parmi les plus courants dans les vies de saints : la destruction ou l'exorcisme des objets et des lieux de culte païens par le saint représente le triomphe du Christ sur l'Ennemi.

Par conséquent, les hagiographies abondent de récits dans lesquels le saint laisse derrière lui des ruines, métaphores de la désuétude de l'ancienne religion. Pourtant, la plupart de ces récits sont l'œuvre d'hagiographes tardifs et parlent de saints mythiques dans des lieux non identifiables. Quand il est question de lieux précis, l'archéologie semble infirmer le récit d'une destruction; les dates ne concordent que peu ou pas et l'abandon semble plus plausible qu'une destruction violente. Quand il s'agit de personnages avérés, le récit des méthodes employées par les saints ne semble pas toujours s'accorder avec la personnalité que lui reconnaissent d'autres biographes plus contemporains.

Somme toute, l'étude par les sources écrites du phénomène d'appropriation de l'espace sacré exige une lecture critique. Le récit proposé dans ces textes devrait moins servir de base factuelle à la recherche qu'à indiquer le message que l'auteur souhaite transmettre par son intermédiaire : quels sont les arguments présentés par l'hagiographe pour expliquer le déclenchement du processus de conversion? Comment s'articulent les *topoi* pour représenter les événements? Quel est l'objectif de l'auteur lorsqu'il fait ainsi appel à cette rhétorique de la victoire?

1.4.3 Une rhétorique accusative?

À l'instar du discours hagiographique, le récit païen des événements de destruction et de conversion ne représente pas nécessairement la réalité factuelle. Ici, il s'agit d'un discours de victimes, dans lequel les païens déplorent la destruction de lieux sacrés afin d'obtenir une forme de protection. Par conséquent, ces récits sont majoritairement écrits sur un mode accusatif visant à présenter l'adversaire chrétien comme un hors-la-loi assoiffé de violence.

Composés sous le règne d'empereurs chrétiens dans des cités influencées par le pouvoir montant des évêques, les textes accusatifs païens doivent éviter de froisser les élites. Pour faire valoir leur droit de préserver des espaces sacrés, les païens doivent se présenter comme les victimes d'une violence qui est perpétrée par quelqu'un d'autre que les détenteurs du pouvoir. Cet autre est, dans bien des cas, représenté sous la forme d'une bande de moines : cette

accusation a pour avantage de mettre le blâme sur un groupe chrétien marginal, relativement anonyme, que les autorités considèrent d'emblée comme suspect.

Dans l’Affaire des reliques de saint Babylas, cependant, la donne est quelque peu inversée, car un des acteurs païens se trouve en position de pouvoir. Dans le *Misopogon*, l’empereur Julien décrit l’incendie du temple de Daphné à la population d’Antioche et à son Sénat, qui fait office d’autorité supérieure. Ce discours contient donc plusieurs passages au cours desquels Julien se représente comme l’humble serviteur du peuple, se refusant de traiter ses concitoyens en maître²⁰. En contrepartie, la *Monodie* de Libanios, parce qu’écrite sous le règne de Julien, ne présente pas les traits d’un tel appel à la protection. L’empereur Julien, touché personnellement par les événements, s’acharnait déjà à retrouver les coupables.

1.4.4 Conclusion

La proximité des saints avec Dieu fait de leurs reliques un point focal de la piété chrétienne. Ces reliques sont habituellement des restes humains, allant de la mèche de cheveux à la dépouille, mais peuvent aussi être des objets ayant appartenu au saint ou participé à son martyre, ce sont les reliques réelles non-corporelles.²¹ D’autres reliques, dites représentatives, sont sanctifiées au contact des reliques réelles : « la plénitude d’une personne invisible pouvait être présente dans un simple fragment de ses restes physiques et même dans des objets, comme les *brandea* de saint Pierre, qui avaient simplement été en contact avec de tels restes²² ». L’acquisition et la mise en valeur de ces reliques contribuent, par leur puissance ou leur nombre, à assurer la protection de Dieu sur la communauté, les saints faisant ainsi figure de patrons de la cité ou du village à l’instar des anciens dieux païens.

²⁰ Julien, *Misopogon* : 10, 23, 25.

²¹ Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints : Formation coutumière d’un droit*, Paris, Klincksieck, « Collection d’histoire institutionnelle et sociale », 1975, p. 42.

²² Peter Brown, *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris : Cerf, coll. « Biblis », 2012, p. 116.

Les reliques ont le potentiel d'agir sur la société qui leur accorde une valeur. Faisant donc le lien entre le ciel et la terre, les reliques des saints participent à la valorisation des lieux saints qui, tirés de l'homogénéité du profane, donnent un sens, un ordre, à l'espace social. Le recours à la relique comme outil de revendication spatiale serait, le cas échéant, une alternative aux voies dites « violentes » qui semblent avoir marqué l'historiographie des siècles précédents. Grâce aux procédés hagiographiques et à l'utilisation de *topoi*, le christianisme entend imposer sa vision de la victoire, contre laquelle le paganisme déclinant ne peut qu'opposer une rhétorique trop bien connue des lettrés chrétiens.

Avant d'aborder les aspects principaux de cette lutte idéologique, c'est-à-dire la construction du récit de martyr de saint Babylas et le rôle de ses reliques dans le conflit qui opposa les communautés chrétiennes et païennes d'Antioche, il sera question au prochain chapitre des événements de l'automne 362 tels que décrits par les sources de l'époque.

CHAPITRE II

L'AFFAIRE DES RELIQUES

2.1 Contexte des événements

Pour mieux comprendre l'attitude de l'empereur Julien (règne en 361-363) envers les chrétiens d'Antioche, il est bon de savoir que ce dernier s'est éloigné du chemin balisé par ses prédécesseurs, c'est-à-dire son oncle Constantin I^{er} et son cousin Constance II. Ces derniers, alliant christianisme et pouvoir, ont transformé le paysage religieux de l'empire en évinçant la religion traditionnelle de son rôle de vecteur d'identité sociale. On reviendra plus longuement au chapitre IV sur le contexte de l'accession au trône de Julien, ainsi que sur sa vision religieuse.

En dépit de son éducation chrétienne, le neveu de Constantin I^{er} tenta dès son accession au trône de forcer un retour de l'empire à la religion traditionnelle. Sa fascination pour le paganisme remonte à son enfance et aux premières années de son adolescence, période pendant laquelle son éducation était entre les mains du pédagogue familial Mardonios, puis du grammairien païen Nikoklès. Au cours de sa captivité à Macellum, en Cappadoce, Julien a semblé s'adapter au moule de la vie chrétienne. Toutefois, deux ans à peine après sa libération, soit en 351, il étudiait déjà la mystique néoplatonicienne à Nicomédie sous la supervision d'Édésios de Cappadoce¹.

¹ Martin Allisson, « Les religions de l'empereur Julien : pratiques, croyances et politiques », mémoire de maîtrise, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2002.

Lorsqu'il est devenu seul empereur, Julien a rejeté officiellement la foi chrétienne et a tenté de rétablir les anciens privilèges de la religion païenne. Cette décision posait toutefois un problème dans le contexte antiochéen, car la cité était, depuis l'ère apostolique, l'hôte d'une des plus anciennes communautés chrétiennes. «Ce fut à Antioche que, pour la première fois, les disciples furent appelés chrétiens² ». En s'efforçant de restaurer les temples et de remettre sur pieds la religion traditionnelle, Julien n'a pas tenu compte du fait qu'Antioche était majoritairement chrétienne; son entreprise ne pouvait alors qu'être accueillie, au mieux, avec indifférence, au pire avec mécontentement. À ces tensions religieuses palpables s'ajoutaient deux crises d'ordre économique et militaire qui venaient saper toute possibilité d'entente entre l'empereur et le peuple.

Pendant son séjour à Antioche, alors qu'il se prépare à mener une nouvelle campagne militaire contre les Perses, Julien acquiert une réputation de religiosité extrême. Ainsi, à l'automne 362, il visite le temple d'Apollon de Daphné, un faubourg d'Antioche, afin de consulter l'oracle du dieu. La nature de sa requête demeure inconnue, mais certaines sources, dont Jean Chrysostome, confirment que l'empereur n'y trouve aucune réponse. Ensuite, pour des raisons sur lesquelles les sources païennes que dans les sources chrétiennes ne s'accordent pas, le jeune souverain ordonne le déplacement des reliques du saint martyr Babylas en dehors du faubourg vers le cimetière d'Antioche³.

Dans la nuit qui suit la translation des reliques, un incendie se déclare dans le temple d'Apollon et consume jusqu'à la statue du dieu. C'est alors que les rumeurs les plus folles se mettent à courir sur la nature de la déflagration, et Julien en vient à accuser la cité d'être complice de cette destruction. Nous verrons ici les principales versions du récit en approchant les sources de l'époque; suivra un examen des points de convergence et de divergence de leurs récits.

² *Actes des Apôtres* 11 : 26.

³ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 87.

2.2 Les différentes versions recensées

Sept versions des faits peuvent être interrogées. Parmi celles-ci, trois proviennent de sources païennes et quatre autres, dont celle de Jean Chrysostome, récupèrent l'incident pour faire valoir la puissance de Dieu et de ses martyrs. En observant la trame de ces récits, on remarque que la version des auteurs chrétiens, c'est-à-dire Jean Chrysostome, Jean Malalas, Philostorge et Sozomène, opposent des concepts philosophiques dont la lutte se manifeste à travers les conflits des acteurs. Nous verrons donc, en fin de chapitre, les points de divergence entre les versions païennes et chrétiennes, notamment le recours au procédé rhétorique susmentionné dans la prédication chrétienne.

2.2.1 Julien (331-363)

La première version est bien sûr celle de Julien. Puisque ce dernier est à la fois le narrateur et l'acteur principal de l'Affaire des reliques, son témoignage est essentiel à notre compréhension des événements. Cependant, la principale source de sa main est son discours intitulé le *Misopogon*⁴ (362), qui fut écrit dans un accès de colère. Les accusations portées à l'encontre de la cité et de sa population chrétienne risquent donc d'être exagérées⁵. Mais cette version des faits est aussi la seule qui puisse véritablement nous éclairer sur les motivations réelles de Julien. Des lettres personnelles envoyées par l'Empereur viendront corroborer cette hypothèse. Il sera question au chapitre IV des traits particuliers du paganisme de Julien, donc de la logique de ses actions.

2.2.2 Libanios (314-393)

Une seconde version païenne, celle du sophiste Libanios, invite le lecteur à nuancer celle de Julien. Malgré la relation d'amitié qu'entretenaient alors les deux hommes, Julien ayant été

⁴ Julien, *Misopogon*.

⁵ Christian Lacombrade, « Introduction au *Misopogon* », chap. in Lacombrade, *Disc. de Julien Empereur*, p. 147-149.

l'élève de Libanios, ce dernier ne partage pas la colère de son ami envers la cité. Ainsi, la *Monodie sur le temple d'Apollon à Daphné détruit par le feu*⁶ (362) peut se lire comme le point de vue d'un Antiochéen païen non impliqué dans l'Affaire des reliques. Comme son titre l'indique, l'œuvre de Libanios est une monodie, c'est-à-dire un poème de lamentation. Cependant, Libanios s'éloigne de la monodie traditionnelle, car il ne déplore pas la mort d'un personnage aimé, mais plutôt celle d'un lieu. Le temple d'Apollon de Daphné est la victime de cette mort tragique, perpétrée par « l'agresseur » inconnu. Sur ce point, Libanios imite la monodie *Eleusinius Logos* d'Aelius Aristide, qui porte elle aussi sur un lieu⁷.

Le récit de Libanios vient appuyer celui de Julien, car il met l'accent sur la thèse de l'incendie criminel. Sur d'autres points, il contribue à le nuancer, car Libanios n'est pas porté par la même colère que Julien face à l'administration de la cité d'Antioche. Malheureusement, puisque cette version des faits ne nous est parvenue qu'à travers des citations effectuées par Jean Chrysostome, il est difficile d'en apprécier l'intégrité.

2.2.3 Ammien Marcellin (v. 330-v. 395)

La troisième source païenne, *l'Histoire*⁸ d'Ammien Marcellin, est une chronique de longue durée débutant avec l'accession de Nerva (96) et se terminant avec la défaite de Valens à Andrinople (378). Le ton du récit, emprunté à Suétone, se prête bien à certains faits marquants de cette période, dont le procès de Paul la Chaîne, le lynchage de l'évêque Georges d'Alexandrie par une foule païenne et, bien sûr, l'Affaire des reliques. Bien qu'il tende à l'objectivité, Ammien Marcellin laisse par moments poindre ses opinions personnelles : un *excursus* sur la réalité des auspices ainsi que certains passages sur la cour de Constance II laissent sous-entendre son dédain pour la nouvelle religion. L'admiration qu'il semble vouer à Julien au cours du livre XXI laisse peu à peu place à un récit critique de sa gestion de crise à Antioche. La version d'Ammien Marcellin ne passe que brièvement sur l'Affaire des reliques,

⁶ Cette version est citée dans le discours de Jean Chrysostome sur Babylas : Libanios, *Monodie*.

⁷ Diane Johnson, « Libanius's Monody for Daphne (Oration 60) and the *Eleusinius Logos* of Aelius Aristides », in *Perceptions of the Second Sophistic and its times - Regards sur la Seconde Sophistique et son époque*, dir. par Thomas Schmidt et Pascale Fleury, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. 199-215.

⁸ Ammien, *Res Gestae*.

mais elle contribue deux mentions révélatrices qui permettent de mieux saisir ses raisons sous-jacentes : la première parce qu'elle diverge du récit de Julien, dont il sera question plus loin, et la seconde parce qu'elle permet d'éclairer les motivations de l'empereur, sur lesquelles nous reviendrons au chapitre IV.

2.2.4 *Jean Chrysostome (v. 344-407)*

À ces témoignages païens s'ajoutent ceux, chrétiens, de Philostorge, de Sozomène et de Jean Chrysostome⁹, docteur de l'Église et contemporain des événements. Ce dernier ayant étudié, comme Julien, sous l'aile du sophiste païen Libanios et étant âgé d'entre 13 et 18 ans au moment de l'incendie, sa présence à Antioche est presque certaine; il est ordonné diacre en 380, date aux environs de laquelle il rédige les deux discours étudiés. La version de Jean Chrysostome contraste avec les versions païennes, mais il s'agit peut-être de la version la plus complète du récit, du moins la plus élaborée et la plus complexe. La colère de Julien, la tristesse de Libanios et la distance d'Ammien Marcellin font ici place à toute la force de la rhétorique chrétienne. Plus qu'un simple récit des événements, nous verrons plus loin (Chap. V) comment la version de Jean Chrysostome établit un lien direct entre le saint, sa relique et la volonté de Dieu.

2.2.5 *Philostorge (v. 370-v. 430)*

Les versions de Philostorge (368-439) et de Sozomène (375-v. 450) ont en commun d'être dues à des auteurs qui ne sont pas contemporains des événements. En effet, ces deux hommes aux œuvres homonymes (*Histoire ecclésiastique*) appartiennent à une génération plus tardive que de celle de Julien et de Chrysostome. Le Cappadocien Philostorge, élève de l'évêque arien Eunome de Cyzique, est né six ans après l'Affaire des reliques alors que douze ans séparent les événements étudiés de la naissance de Sozomène, un laïc d'origine palestinienne. Ils nous

⁹ Chrysostome, *Disc. Babylas*; Chrysostome, *Hom. Babylas*.

informent donc sur la postérité du récit et sur ses transformations aux cours des décennies qui suivirent les événements qui nous intéressent. Le récit de Philostorge, en raison de son parti pris marqué pour la cause arienne, ne nous est parvenu que sous une forme abrégée et commentée. L'œuvre intégrale s'étant ainsi perdue, il faut approcher *L'Histoire ecclésiastique* de Philostorge à travers la lentille de son commentateur, l'orthodoxe Photios, patriarche de Constantinople de la fin du IX^e siècle¹⁰. Il est cependant probable que le récit de Philostorge, du moins en ce qui a trait à la période de règne de Julien, ait été transmis plus intégralement à travers celui de Sozomène qui, en tant que laïc nicéen, a pu percevoir dans le portrait du règne païen de Julien un des rares traits d'unions entre les deux chrétientés.

2.2.6 Sozomène (375-v. 450)

La composition du livre V de la monumentale *Histoire ecclésiastique* de Sozomène est datée de la décennie suivant la mort de Philostorge et, si on se fie à l'abrégé de Photios¹¹, elle semble suivre la trame de son prédécesseur. C'est toutefois indirectement que Sozomène emprunte les thèmes de Philostorge, car entre leurs deux œuvres s'en trouve une troisième, *l'Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople (v. 380-v. 440)¹². Ce dernier, de confession novatienne, est plus ouvert aux courants de pensée minoritaires que ne le sera Photios de Constantinople, quatre siècles plus tard¹³.

Hormis, bien sûr, les passages reliés aux luttes ariennes, on y retrouve une bonne partie des propos de Philostorge sur le règne de Julien; toutefois, la version de Sozomène propose un récit plus serré des événements. Ce schéma narratif se résume ainsi : 1) apostasie secrète de Julien, 2) accession au trône et mise en place de politiques antichrétiennes, 3) échec de la restauration

¹⁰ Philostorge, *Hist. eccl.*

¹¹ La dédicace de Sozomène semble placer le 17^e consulat de Théodose II (449) dans un temps futur, alors que certains livres font mention d'événements postérieurs à 425. On peut donc déduire que la composition de l'œuvre s'est effectuée entre 425 et 448. Sozomène, *Hist. eccl.*

¹² L'œuvre de Socrate de Constantinople aurait été publiée entre 439 et 440. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, 4 vol., trad. par Pierre Périchon et Pierre Maraval, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

¹³ T. Urbainczyk fait ressortir les différences entre les œuvres de Socrate de Constantinople et de Sozomène, en suggérant que le premier a servi de source au second. Ce faisant, *l'Histoire ecclésiastique* de Sozomène doit nécessairement être intercalée entre 439 et 448. Theresa Urbainczyk, « Observations on the differences between the *Church Histories* of Socrates and Sozomen », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, 46, 3, p. 355-373.

du Temple de Jérusalem, 4) effets des reliques sur l'Oracle, 5) translation des reliques et ses conséquences, 6) mort de Julien.

2.3 Points de concordances

Pour reconstruire la trame narrative de l'Affaire des reliques, il est capital de faire ressortir les principaux points de concordance entre les versions mentionnées ci-haut. Afin d'en maintenir l'ordre, nous procéderons de manière chronologique, notamment en ce qui concerne les raisons de la translation des reliques et l'origine de l'incendie.

En premier lieu, les raisons qu'évoque Julien pour déplacer les reliques du saint sont corroborées par la version d'Ammien Marcellin. Il s'agit, selon toute vraisemblance, d'un souci de préserver la pureté du faubourg ou, du moins, du périmètre immédiat du temple d'Apollon, en éloignant toute source de souillure due à la présence d'un corps mort. Les problèmes posés par la présence du saint aux yeux des païens seront présentés en détail au chapitre IV. S'il est difficile d'affirmer ou d'infirmer que le geste de Julien est motivé par une forme de dépit, son récit et celui d'Ammien Marcellin semblent toutefois d'accord sur le fait qu'il était entièrement cohérent avec les croyances de l'Empereur. Les sources chrétiennes, malgré une vision différente des objectifs réels de Julien, font elles aussi écho à la raison « purificatrice » évoquée par les sources païennes. Dans son *Homélie sur Babylas*, Chrysostome s'emporte d'ailleurs à propos de la demande de l'Oracle d'Apollon : « Non! Les cadavres ne sont pas impurs, démon mauvais entre tous, c'est l'intention mauvaise qui est abominable. S'il faut dire encore quelque chose de surprenant, les corps des vivants sont plus remplis de mal que les corps des trépassés sont remplis d'impureté; car ceux-là exécutent les ordres de l'âme, les autres gisent sans mouvement.¹⁴ » Sur la question de l'impureté des dépouilles, Sozomène rapporte d'ailleurs dans son *Histoire ecclésiastique* que « Le dieu ne révéla pas tout de go, ouvertement, qu'il ne pouvait rendre des oracles parce que le martyr Babylas était son voisin par son cercueil, mais, dit-il, le lieu est plein de cadavres : là est la raison qui l'empêchait d'émettre des oracles.¹⁵ »

¹⁴ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 5.

¹⁵ Sozomène, *Hist. eccl.*, V, 19 :16.

Quant à l'origine de l'incendie, Julien et Libanios semblent s'entendre sur une cause criminelle. Julien laisse entendre que ceux qui ne respectaient pas les dieux, donc les chrétiens, « se signalèrent par ce terrible incendie¹⁶ ». Libanios, s'exprimant dans un ton plus poétique, écrira « Les fils d'Aloée méditaient encore leurs complots contre les dieux quand tu les as interrompus par la mort, Apollon; mais cet homme qui de loin apportait le feu, nulle flèche n'a volé à sa rencontre pour le frapper en plein cœur! Main envieuse! Feu injuste! Où est-il tombé d'abord? Par où a commencé le malheur?¹⁷ » La version d'Ammien Marcellin est plus nuancée, car elle fait état d'une cause accidentelle probable, mais son auteur lui-même ne semble pas être convaincu par ce qu'il considère comme une rumeur : « En fait, le bruit courait – ce n'étaient à vrai dire que des chuchotements bien légers – que la cause de l'incendie était la suivante : [...] après avoir allumé des cierges selon l'usage, [le philosophe Asclépiadès] quitta les lieux. De ces cierges, à minuit passé, [...] des étincelles, volant çà et là, entrèrent en contact avec des très vieilles pièces de bois [...]»¹⁸. Parallèlement, le titre du chapitre fait part des réticences d'Ammien Marcellin à blâmer des chrétiens : « Julien Auguste attribue à tort aux chrétiens l'incendie du temple d'Apollon à Daphné, et fait fermer la plus grande église d'Antioche.¹⁹ »

Si la thèse de l'incendie criminel semble corroborée par Julien et Libanios, et qu'Ammien Marcellin manque de conviction en présentant des « chuchotements bien légers », il demeure impossible de statuer sur le lien réel entre la translation des reliques de saint Babylas et la destruction du sanctuaire d'Apollon. Sous Julien, la ville d'Antioche traverse une période de crise à la fois économique et religieuse²⁰. Comme le précise Ammien Marcellin, l'écriture du *Misopogon* par Julien s'inscrit dans ce contexte critique où Julien, pour lutter contre l'inflation due à la présence de ses armées, met sur pied une « politique [l'édit sur les prix maximums] qui, conduite plus d'une fois de manière inadéquate, engendre d'habitude pénurie et famine.²¹ » Or, deux chapitres plus tôt, Ammien Marcellin présente ce qui pourrait bien être la motivation d'éventuels incendiaires : l'auteur mentionne que Julien « inondait les autels, avec une

¹⁶ Julien, *Misopogon* : 33.

¹⁷ Libanios, *Monodie* : 105.

¹⁸ Ammien, *Res Gestae*, XXII, 13 : 3.

¹⁹ *Ibid.*, XXII, 13.

²⁰ Pierre-Olivier Gagnon, « Julien l'Apostat et la population d'Antioche de Syrie au IV^e siècle », *Laius*, 5 (2012), p. 15-21.

²¹ Ammien, *Res Gestae*, XXII, 14 : 1.

fréquence excessive, des flots du sang des victimes, immolant parfois cent taureaux [...] Au point que, chaque jour ou presque, les soldats, devenus obèses à force de se gaver de viande, menaient une vie fort indisciplinée [...]»²² » Le zèle religieux de Julien, surtout dans un contexte économique où l'approvisionnement en grain est difficile, est donc jugé excessif par les païens. Si l'incendie est d'origine criminelle, c'est toute la plèbe d'Antioche qui peut être suspectée, car la politique religieuse de Julien s'accompagne de pratiques sacrificielles jugées déplacées.

Dans toutes les versions, païennes comme chrétiennes, l'incendie se déclare après la translation des reliques de saint Babylas. Julien écrit, dans son *Misopogon* : « Puis, lorsque nous eûmes jeté le cadavre hors de Daphné, les uns parmi vous, rendant aux dieux les honneurs qui leur sont dus, restituèrent, il est vrai, le sanctuaire du dieu de Daphné à ceux qu'indignait la présence de ces funèbres reliques; les autres, à l'insu ou non des premiers, se signalèrent par ce terrible incendie²³ ». Jean Chrysostome appuie d'ailleurs tout son argumentaire sur la relation de causalité entre la translation et l'incendie : « À peine le cercueil était-il traîné dans la ville que la foudre tombant des cieux s'abattit sur la tête de la statue et livra le tout aux flammes²⁴ ».

2.4 Divergences

Malgré un certain nombre de points communs, les versions du récit divergent sur certains détails. Avec le discours de Jean Chrysostome, on observe un virage dans la lecture des événements : le récit terre-à-terre de Julien, de Libanios et d'Ammien Marcellin laisse sa place à un récit s'appuyant sur la présence du surnaturel et composé de symboles permettant une lecture au second degré.

Premièrement, l'unanimité apparente des sources païennes et chrétiennes quant aux motifs avoués de Julien est rompue lorsque Jean Chrysostome fait apparaître un nouveau personnage, celui du démon Apollon. Le dieu olympien prend ici l'apparence d'une créature perfide,

²² Ammien, *Res Gestae*, XXII, 12 : 6.

²³ Julien, *Misopogon* : 33.

²⁴ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 8.

trompeuse, qui mène l'Empereur dans l'erreur. Pourtant, les versions païennes des faits ne font aucune mention d'un contact fructueux entre Julien et le dieu par l'intermédiaire de l'Oracle. En fait, le contraire semble plutôt confirmé par les paroles de Julien : « Quoi qu'il en soit, je suis convaincu qu'avant même cet incendie le dieu avait abandonné son temple. Quand j'y suis entré, en effet, pour la première fois, sa statue me l'avait signifié.²⁵ » La version de Jean Chrysostome, ainsi que celle de Sozomène, fait plutôt mention d'une requête effectuée par Apollon à l'intention de Julien : celle de déplacer les sépultures avoisinantes, surtout celle du saint martyr Babylas, car leur présence empêche de prédire l'avenir²⁶. L'absence d'Apollon découle d'une volonté propre au dieu de Daphné, qui conserve théoriquement toute sa puissance; l'idée, présentée par Chrysostome, selon laquelle le dieu tutélaire des Séleucides aurait été réduit au silence par les reliques d'un saint explique pourquoi celui-ci aurait dû s'abaisser à demander le secours d'un mortel.

Si les sources païennes semblent s'entendre sur la cause criminelle plutôt qu'accidentelle de l'incendie, Sozomène rapporte toutefois que le déroulement de l'enquête n'apporte aucun résultat concluant. Elle semble même donner raison aux chrétiens dans leur hypothèse de rétribution divine :

Les chrétiens pensaient que, à la demande du martyr, un feu envoyé du ciel s'était abattu sur le dieu; les païens en revanche faisaient courir le bruit que les chrétiens étaient cause du drame. Comme ce soupçon s'accréditait, le prêtre d'Apollon est amené au tribunal pour dénoncer celui qui avait osé l'incendie. Bien que jeté en prison, frappé de nombreux coups et cruellement torturé, il ne dénonça personne.²⁷

Puisque les versions chrétiennes des faits concernant l'incendie s'appuient exclusivement sur le surnaturel, il faudrait donc les écarter au profit de celles accordant un plus grand crédit à l'erreur ou à la volonté humaine. Toutefois, celles-ci conservent l'intérêt de nous renseigner sur une perception chrétienne des événements qui demeure en grande partie indépendante des faits historiques. Dans le chapitre qui suit, nous verrons comment s'élabore, chez les chrétiens, la pensée surnaturelle entourant le pouvoir des reliques.

²⁵ Julien, *Misopogon* : 34.

²⁶ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 5; Sozomène, *Hist. eccl.*, V : 19.

²⁷ Sozomène, *Hist. eccl.*, V, 20 : 5-6.

CHAPITRE III

LE SAINT, LES RELIQUES ET LE SANCTUAIRE

Le récit des événements tels que rapportés par Jean Chrysostome met l'accent sur des enjeux d'ordre surnaturel. Alors que le comportement de Julien s'explique, aux yeux des païens, par le respect de traditions religieuses, ce comportement trouve une toute nouvelle raison d'être dans la littérature chrétienne. Le récit de Chrysostome et des auteurs chrétiens subséquents fait en effet allusion à l'existence d'un pouvoir bien tangible, celui de la relique, qui triompherait des forces maléfiques. Pour mieux comprendre le lien entre cette interprétation des événements et les reliques de saint Babylas, nous étudierons ici l'histoire de son martyre, les *topoi* qui y sont associés, ainsi que leur place dans le contexte plus général de vénération des reliques.

3.1 Le martyre de saint Babylas

Le *Discours sur Babylas* de Jean Chrysostome peut être divisé en deux parties ordonnées chronologiquement : une première traitant d'événements lointains et une seconde traitant d'un passé plus rapproché. Le présent chapitre s'intéresse surtout à la première partie, dans laquelle il est question du martyre de l'évêque Babylas. L'élément déclencheur de ce récit, l'anecdote du portique, oppose le saint homme à la figure toute-puissante de l'Empereur. Pourtant, lorsque l'altercation est notée par écrit pour la première fois, le lien entre celle-ci et la personne de Babylas est loin d'être évident. De quelle manière le personnage de saint Babylas s'est-il

retrouvé lié à l'anecdote du portique? Comment les sources historiques ont-elles raconté son martyre? Plus important encore, quelle symbolique les auteurs chrétiens ont-ils prêté à ces événements?

3.1.1 *Babylas et l'anecdote du portique*

Saint Babylas aurait été évêque d'Antioche en un temps indéterminé situé entre le règne de Philippe l'Arabe (r. 244-249) et celui de Numérien (r. 283-284). Sur ce point, les sources divergent, mais Glanville Downey semble considérer Philippe l'Arabe comme l'empereur ayant inspiré la fable du martyre de Babylas¹. L'argument de Downey s'appuie sur l'*Histoire ecclésiastique* (v. 311-324) d'Eusèbe de Césarée (v. 260-v. 340)² où l'on retrouve la trame primitive qui servira d'inspiration aux auteurs subséquents : « On raconte que cet empereur était chrétien et que le jour de la dernière vigile pascalle, il voulut prendre part avec la foule aux prières dites à l'église, mais que l'évêque du lieu lui interdit d'entrer avant d'avoir confessé ses fautes et de s'être rangé lui-même parmi ceux qui étaient classés comme pécheurs et qui occupaient la place des pénitents [...] On dit qu'il obéit avec empressement, montrant par ses actes la sincérité et la piété de ses dispositions, relativement à la crainte de Dieu.³ »

On notera qu'ici, aucune mention n'est faite de l'identité réelle du « président du lieu » ni de l'église en tant que lieu précis. Le récit lui-même ne s'appuie que sur des ouï-dire : « Κατέχει λόγος, λέγεται... » (la rumeur court, elle mentionne que...). Ce n'est que plus tardivement, peut-être seulement au cours du IV^e siècle, que le nom de l'évêque Babylas d'Antioche se trouve associé directement à l'anecdote de Philippe l'Arabe. Cette association peut cependant s'expliquer assez aisément, car l'évêque Babylas est nommé une première fois cinq chapitres avant le passage cité plus haut : « C'est alors qu'à Antioche, l'évêque Zébennos ayant quitté la vie, Babylas reçoit l'autorité.⁴ » On a donc pu considérer que l'allusion à « l'évêque du lieu [οὐ πρότερον δὲ ὑπὸ τοῦ τηνικάδε προεστώτος]⁵ » (celui qui se tient devant ou qui dépasse en

¹ Downey, *Hist. Ant.*, p. 306-308.

² Eusèbe, *Hist. eccl.*

³ *Ibid.*, VI, 34.

⁴ *Ibid.*, VI, 29 : 4.

⁵ *Ibid.*, VI, 34.

dignité le public devant lui) faisait référence à l'évêque en place au moment des événements, surtout si, en raison de la conjoncture politique et militaire de l'époque, l'empereur Philippe devait alors se trouver à Antioche pour préparer sa campagne contre Shapor I^{er}. De plus, il est raisonnable de penser que l'empereur ait visité l'église principale de la ville, habituellement sous l'autorité de l'évêque des lieux; dans ce cas-ci, Babylas.

3.1.2 *Le martyre de saint Babylas*

Voici comment se déroulent les différentes versions du martyre de saint Babylas.

Un empereur, souillé par un acte répréhensible, se présente à la porte de l'église d'Antioche pour assister à la messe pascale qui s'y déroule. Les versions diffèrent ensuite d'un auteur à l'autre. Jean Chrysostome affirme que le crime de l'empereur est d'avoir assassiné le fils de son ennemi qu'il avait pris comme otage lorsqu'ils signèrent la paix : « Après avoir reçu, en effet, au nom de l'amitié et du traité, cet enfant royal, il foula aux pieds et réduisit à néant, tout à la fois, les serments, le traité, le respect des hommes, la piété à l'égard de la divinité, la pitié que cet âge inspire. ⁶ » D'après les fragments de Philostorge glanés à partir des manuscrits de l'*Artemii Passio* de Jean de Rhodes (IX^e siècle), l'empereur en question serait Numérien ou Dèce, et son crime aurait été d'entrer dans l'église malgré son paganisme : « When Babylas was bishop of Antioch, some demon, they say, put it into the head of the Roman emperor Numerian, or, as some, say, Decius, to enter the church when it was full. ⁷ » Jean Malalas semble accorder foi au récit de Philostorge, car dans sa version l'empereur Numérien se serait fait refuser d'assister aux mystères chrétiens parce qu'il était encore couvert du sang des sacrifices aux idoles (*idolothytis conspurcatum*)⁸.

⁶ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 24.

⁷ Traduit librement : « Quand Babylas était évêque d'Antioche, quelque démon, disent-ils, mit dans la tête de l'empereur romain Numérien, d'autres disent Dèce, d'entrer dans l'église alors qu'elle était pleine. », Philostorge, *Hist. eccl.*, 7, 8.

⁸ Malalas, *Chronique*, XII : 35.

Dans toutes ces versions, voyant que l'homme tente de pénétrer dans l'enceinte sacrée sans avoir fait acte de pénitence, l'évêque Babylas s'avance à sa rencontre pour lui barrer le chemin :

Car ce n'est pas le tétrarque de quelques villes ou le roi d'un seul peuple, mais celui qui occupait la plus grande partie de tout le monde habité, [...] que, comme un vil esclave et un homme de rien, il chassa de l'église avec aussi peu de trouble et de crainte qu'un berger écarterait du troupeau une brebis pleine de gale et malade, pour empêcher la maladie de la brebis atteinte de se transmettre au reste (du troupeau).⁹

Chez Jean Chrysostome, Philostorge et Jean Malalas, Babylas subit le martyre des mains de cet empereur auquel il a voulu faire obstacle. Dans le discours de Chrysostome, l'empereur met le saint homme aux chaînes et le jette dans une prison comme un vulgaire malfaiteur¹⁰ avant de l'immoler¹¹. Philostorge décrit de manière plus détaillée la passion de saint Babylas : pour châtiment de son insolence, l'empereur ordonne à l'évêque de rendre hommage à ses idoles. Babylas refuse : « he declared that he would not choose to abandon the God who really exists and sacrifice to murderous demons who go under false names.¹² » Avec lui, trois jeunes garçons résistent à l'ordre de l'empereur; ils sont tous mis aux fers et condamnés à être décapités. Babylas accompagne les enfants à la mort par des psaumes afin qu'ils ne reculent pas de peur devant leur martyre, puis il s'avance et offre son cou à l'épée quand son tour arrive¹³. Malalas, quant à lui, ne s'encombre d'aucun détail supplémentaire sinon qu'il précise la rapidité du châtiment impérial : « The emperor Numerian was angry with him and put him to death immediately¹⁴ ».

3.1.3 Divergences entre la version d'Eusèbe et celles qui suivirent

Pourtant, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée stipule clairement que le personnage (alors anonyme) ne fut pas martyrisé par l'empereur et qu'au contraire, ce dernier

⁹Chrysostome, *Disc. Babylas* : 29.

¹⁰*Ibid.* : 54.

¹¹*Ibid.* : 61.

¹² Traduit librement : « Il déclara qu'il ne choisirait pas d'abandonner le Dieu qui existe pour sacrifier aux démons meurtriers qui se cachent sous de faux noms », Philostorge, *Hist. eccl.*, VII : 8a (p. 101, au passage où convergent l'*Artemii Passio* et le *Sudae Lexicon*).

¹³ *Ibid.*, (p. 102, au passage où convergent l'*Artemii Passio* 55 et le *Sudae Lexicon*).

¹⁴ Traduit librement : « L'empereur Numérien était furieux contre lui et le mit à mort immédiatement », Malalas, *Chronique*, XII : 35.

avait accepté de se repentir. Or, le saint homme trouve aussi la mort dans cette version primitive de l'histoire. C'est sous le règne de Dèce, le successeur de Philippe l'Arabe, que périt le personnage de Babylas, identifié ici par son nom pour la seconde et dernière fois dans l'œuvre d'Eusèbe : « Babylas, à Antioche, après avoir confessé sa foi, mourut en prison tout comme Alexandre, et Fabius fut préposé à l'église de cette ville.¹⁵ » Pour Glanville Downey, la mort de Babylas aux mains de Dèce s'explique, comme chez Eusèbe de Césarée, par la volonté de Dèce de détruire l'œuvre de son prédécesseur pro-chrétien et de lancer une nouvelle vague de persécutions¹⁶. L'homme qui avait fait plier un empereur du nom de Dieu devait certainement devenir une cible.

La version des faits présentée par Eusèbe de Césarée est donc très probablement la source du rapprochement entre ce qu'il considère lui-même comme une rumeur et le personnage de l'évêque Babylas d'Antioche. Alors que le sort réservé à l'évêque Babylas dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée contraste avec celui qui est évoqué par Jean Malalas, il s'apparente toutefois à celui du Babylas de Jean Chrysostome. Or, puisque le persécuteur du saint n'est pas le même que l'empereur repoussé dans la version d'Eusèbe, la fusion des deux rôles en un seul et même personnage effectuée par Chrysostome indique déjà une certaine liberté prise par rapport à l'anecdote originelle. Le récit détaillé du martyre de saint Babylas, tel qu'il est rapporté par Jean Chrysostome, Philostorge et Jean Malalas, est donc nécessairement une construction hagiographique tardive visant à associer un évêque local, l'évêque Babylas, à une anecdote sensationnelle mais plutôt imprécise.

Ces observations impliquent l'existence de deux Babylas : un Babylas historique, martyr mentionné au hasard d'une ligne de *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, et un Babylas légendaire, l'évêque, associé à l'anecdote du portique à une période plus tardive. À cet égard, le personnage historique est de peu d'importance; c'est le Babylas légendaire, celui qui a tenu tête à un empereur et qui est mort en martyr pour sauvegarder l'autorité de Dieu sur un lieu sacré, qui aura le plus d'impact sur les esprits.

¹⁵ Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 39 : 4.

¹⁶ *Ibid.*, VI, 39 : 1.

3.2 Les *topoi* associés au martyre de saint Babylas

En tant que construction hagiographique, le martyre de saint Babylas s'inscrit par conséquent à l'intérieur du genre littéraire de l'hagiographie. Ce dernier est caractérisé par l'importante tonalité morale de son propos, qu'il s'agisse d'une hagiographie en bonne et due forme ou d'un discours en chaire. Pour communiquer un ensemble de valeurs spécifiques, l'hagiographe puise dans des formes littéraires archétypales, les *topoi*. Le *topos* est ici un code narratif par lequel se transmet le sens du récit, donc son message moral. Le récit composé par Jean Chrysostome, parce qu'il appartient à ce genre littéraire qu'est l'hagiographie, se construit donc lui aussi sur un ensemble de *topoi*. Par leur intermédiaire, l'auteur vise à transmettre aux chrétiens une leçon bien précise sur le rôle de l'évêque dans la société romaine tardive : un premier *topos*, celui qui aura assuré la fortune de la rumeur rapportée par Eusèbe de Césarée, repose sur la relation de pouvoir entre l'autorité divine des évêques et l'autorité séculière des empereurs. À ce *topos* s'ajoutent ceux du péché comme maladie de l'âme, de la juste colère, du sacrifice individuel et du fardeau du saint.

3.2.1 *La suprématie du pouvoir divin sur le pouvoir séculier*

Le premier *topos*, celui de la suprématie du pouvoir divin sur le pouvoir séculier, est central dans le récit du martyre de saint Babylas. Il s'agit à la fois d'un retour à l'anecdote ayant inspiré le développement de cette légende, mais aussi de la profession de foi ayant poussé le saint homme à subir le martyre au nom de Dieu. Par conséquent, ce *topos* est celui qui domine le martyre de saint Babylas, car il représente la valeur pour laquelle l'évêque s'est sacrifié.

Alors que des auteurs comme Eusèbe de Césarée, Philostorge et Jean Malalas ont postulé l'identité du persécuteur de Babylas, l'identifiant à Dèce ou à Numérien, Jean Chrysostome s'abstient de toute spéculation. Or, s'il ne se risque pas à nommer l'empereur repoussé, c'est parce qu'il cherche à universaliser la teneur de son propos par l'usage d'une formule générique,

« celui qui occupait la plus grande partie de tout le monde habité¹⁷ ». Ce faisant, c'est cet empereur hypothétique du passé et, par extension, ses homologues à venir, que Chrysostome met en scène dans l'épisode de saint Babylas. L'Empereur est donc, dans ce *topos*, une figure archétypale du pouvoir séculier, subordonné au pouvoir conféré par Dieu à l'évêque. Babylas lui-même doit donc être considéré comme l'archétype de l'évêque : c'est parce que son identité est la clé de l'association entre ses reliques et le contrôle chrétien d'un lieu sacré que l'auteur précise son identité.

La version d'Eusèbe de Césarée qui a inspiré celle de Chrysostome procède à l'inverse. Si l'empereur est clairement identifié, l'évêque archétypal n'est mentionné qu'à travers la paraphrase de son rôle : « le président du lieu¹⁸ ». Étant donné l'antériorité du récit d'Eusèbe, et puisque l'épisode de l'empereur repoussé est l'élément déclencheur du schéma narratif employé par Jean Chrysostome, il est fort probable que le caractère archétypal de l'évêque anonyme ait été transposé au personnage de Babylas.

L'objet de la leçon que Jean Chrysostome adresse ensuite aux croyants est sans équivoque (elle est, d'ailleurs, l'objet principal du *Discours sur Babylas*) : même l'homme le plus puissant du monde n'est qu'une brebis parmi le troupeau de Dieu. En écartant l'empereur de la veillée pascalle, Babylas agit en tant qu'évêque comme un berger délégué par Dieu :

Voilà pourquoi, se transportant tout entier de la terre au ciel, comme s'il se tenait auprès de ce juge et l'entendait ordonner de rejeter le scélérat, le misérable, hors du troupeau sacré, il le chassa, le sépara des autres brebis et ne fit aucun cas de ce qu'il avait sous les yeux et qui paraissait redoutable, mais avec beaucoup de courage et de noblesse il le repoussa, portant assistance aux lois de Dieu qui étaient violées.¹⁹

Puisque, pour Chrysostome, ce récit « concerne ceux qui vont exercer par la suite le sacerdoce ou la royauté²⁰ », la leçon qu'il faut en tirer est universelle : « Babylas a abaissé la fierté des uns, élevé celle des autres, car il a démontré que l'homme investi du sacerdoce est un gardien de la terre et de ce qui s'y fait plus efficace que l'homme revêtu de la pourpre.²¹ » Qui plus est, l'évêque qui tolère, par mollesse, que soient violées les lois de Dieu alors qu'il

¹⁷ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 31.

¹⁸ Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 34 : 1.

¹⁹ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 34.

²⁰ *Ibid.* : 51.

²¹ *Ibid.*

aurait pu intervenir s'expose à comparaître honteusement « devant le tribunal du Christ et, de là, les puissances établies à cet office le tireront en arrière pour l'emmener dans la fournaise.²² »

Chez Philostorge, ce *topos* s'exprime lui aussi dans le refus de Babylas de laisser passer l'empereur, car « he meant to do everything in his power to keep the wolf from getting in among the flock [...] he said that it behooved him as shepherd to be zealous for his flock in every way.²³ » L'image de la brebis malade écartée du troupeau utilisée par Chrysostome laisse ici la place à celle du loup, car l'empereur identifié par Philostorge est un empereur païen. Celui que décrit Jean Chrysostome représente à la fois l'empereur passé et ceux qui suivront : ils doivent donc être considérés comme des chrétiens, donc des brebis égales aux autres brebis du troupeau. Comme l'ensemble des ouailles de l'évêque, l'empereur doit donc se soumettre à la volonté de son berger ; s'il fut écarté d'une telle manière, c'est qu'il portait en lui la maladie du péché.

Cette leçon d'humilité et de dignité offerte aux empereurs et aux évêques est marquante pour ses contemporains, mais elle en cache une seconde qui s'adresse cette fois au peuple : l'évêque conserve sur le troupeau tout entier une autorité qui ne peut être atteinte par les lois séculières, et il a le devoir d'éloigner du troupeau les ouailles impénitentes.

3.2.2 La maladie du péché

Si, pour la première leçon, Babylas s'était fait berger du troupeau de Dieu, il se fait ensuite médecin des âmes. Chrysostome a ici recours à un *topos* qui fait du saint homme celui qui soigne la maladie du péché. L'empereur anonyme est ici décrit comme un malade (κάνων) alors que l'intervention de Babylas est représentée comme l'intervention de l'homme de l'art (τοῦ τεχνίτου τὴν ἐπιστήμην). La discipline sacerdotale dont avait alors fait preuve le saint agissait donc comme un remède (τὸ φάρμακον)²⁴ contre la blessure infligée à l'âme de

²² Chrysostome, *Disc. Babylas* : 51.

²³ Philostorge, *Hist. eccl.*, VII : 8a (p. 101, au passage où convergent l'*Artemii Passio* et le *Sudae Lexicon*).

²⁴ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 52.

l'empereur lors du meurtre de l'enfant et lors de sa tentative d'entrer dans l'église sans avoir fait pénitence.

Comme une maladie ronge celui qui en souffre, se répand et prend progressivement possession de son corps, le péché est décrit par Jean Chrysostome comme un mal poussant le pécheur à s'enfoncer toujours plus profondément dans le vice :

Car une âme qui a une fois goûté au péché et qui est devenue insensible offre à la maladie une grande possibilité de développement [...]. C'est pourquoi les péchés ultérieurs sont souvent plus graves que les premiers, car, avec les seconds péchés qui s'ajoutent, l'âme est sans cesse entraînée à plus de démesure et de présomption [...].²⁵

L'impénitence de l'empereur à laquelle s'est opposé le personnage de Babylas constitue déjà un second péché dans sa progression vers la damnation. Son premier, le meurtre dont il s'est rendu coupable, correspond à la blessure initiale à partir de laquelle se répand l'infection. S'il avait accepté le traitement offert par Babylas, la propagation du mal aurait au moins été arrêtée. Chrysostome décrit donc l'impertinence subséquente de l'empereur comme l'attitude d'un malade enlevant le pansement qui aurait pu le sauver et s'abandonnant ainsi au mal qui le ronge. À ces deux crimes, il en ajoute un troisième, qui fait écho au premier : il fait mettre à mort le vieillard qui, dans sa bienveillance, avait tenté de le soigner.

Ce passage transmet une morale qui ira de pair avec le culte des reliques de saint Babylas, c'est-à-dire qu'il désigne la foi et la crainte de Dieu comme les seuls remèdes capables d'enrayer la maladie du péché. Dans sa sagesse, le personnage de Babylas aura tenté de soigner l'empereur en lui imposant plus de respect pour les lois divines.

3.2.3 *La juste colère*

La mesure de la colère de Babylas est, elle aussi, mise en évidence par Jean Chrysostome. En effet, l'auteur du *Discours sur Babylas* trouve une seconde vertu à l'acte de l'évêque : son intransigeance devant l'empereur n'a d'égale que la mesure dont il a fait preuve.

²⁵ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 53.

Ici, Chrysostome oppose l'évêque d'Antioche au philosophe Diogène le cynique qui, un jour, dans son franc-parler, avait ordonné à Alexandre le Grand de ne pas lui faire d'ombre²⁶. En tournant au ridicule l'anecdote du célèbre philosophe, qu'il considère comme puérile et honteuse, l'auteur met en valeur la sagesse de saint Babylas. Il faut certes du courage pour parler ainsi à un empereur, mais là où Diogène s'est couvert de ridicule, Babylas s'est couvert de gloire, car il a su faire ce qui devait être fait sans pousser jusqu'à l'insolence.

Jean Chrysostome décrit avec beaucoup de détails la grandeur de l'empereur et l'humble apparence du vieillard qui lui bloqua le chemin. Par la suite, jouant sur l'horreur qu'aurait éprouvée son auditoire à l'écoute des crimes de l'empereur, l'auteur loue la réponse juste et mesurée du saint homme : « il ne demanda pas à l'empereur de s'éloigner alors qu'il se chauffait au soleil et de ne pas lui faire de l'ombre, mais au moment où celui-ci franchissait impudemment l'enceinte sacrée et jetait partout la confusion, comme un chien et un esclave stupide, il l'écarta de la cour du Maître.²⁷ »

Ainsi, l'interdiction faite à l'Empereur d'entrer dans l'église est, aux yeux de Jean Chrysostome, la réponse juste aux crimes qu'il avait perpétrés. Elle rappelle encore une fois au public de ce discours que la justice divine est supérieure à celle des hommes. Babylas a donc fait le devoir qui lui incombait en vertu de son sacerdoce et n'a pas poussé l'insolence plus que nécessaire; le reste appartient à Dieu, car tout évêque qu'il était, Babylas demeurait le sujet de l'empereur.

3.2.4 *Babylas sauveur*

Outre ces quatre *topoi* sur l'intervention du saint face à l'empereur, deux autres portent sur son martyre proprement dit. Ceux-ci ne sont pas sans rappeler la passion du Christ, principalement en ce qui a trait à l'attitude du saint homme devant la mort et envers son persécuteur. En effet, l'interdiction d'entrer dans l'église reposait autant sur une juste colère

²⁶ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 46.

²⁷ *Ibid.* : 47.

que sur le fait « qu'il était ému de bienveillance envers cet homme. Car celui qui outrage le culte de Dieu ne lui cause aucun tort, mais se jette lui-même dans des maux innombrables.²⁸ »

Un premier *topos*, qui fait de Babylas un personnage de « sauveur », concerne l'attitude du saint devant son châtement. Ici, Babylas se prépare à affronter la mort pour le salut de celui qui le retient indûment (σωφρονήσαντα ἀποστερήσαι²⁹). Si l'empereur avait épargné l'évêque, son âme aurait été sauvée de la souillure de ce deuxième meurtre. Mais Babylas est aussi conscient que l'empereur qui le met à mort commet un crime qui, plus encore que les autres, sera irréparable aux yeux de Dieu.

Jean Chrysostome explique le sacrifice de Babylas par l'affection paternelle que ressentait l'évêque pour l'empereur. Il fait référence tour à tour à David pleurant la mort d'Absalom³⁰, son fils insurgé, à saint Paul (« Qui est faible, sans que je sois faible? Qui tombe, sans qu'un feu me brûle?³¹ »), puis à Moïse demandant à Dieu de le châtier avec ses fils pécheurs³². À la lumière de tous ces exemples, Jean Chrysostome présente Babylas comme le plus compatissant des pères, « [c] ar il n'a pas choisi, comme Moïse, d'être châtié avec eux; mais pour permettre aux autres d'être sauvés, il a souhaité périr lui-même.³³ »

C'est avec courage que le saint homme devait faire face à la situation, sans se dérober à l'épreuve qu'il traversait comme le Christ a lui-même refusé le vin mêlé de myrrhe³⁴. Parce qu'il se serait tenu prêt à mourir pour le salut de l'empereur, son martyr rappelle le Christ sacrifié pour sauver l'humanité. Le sacrifice paternel de Babylas est un écho des dernières paroles de Jésus sur sa croix : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font.³⁵ »

²⁸ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 60.

²⁹ La traduction de M. Schatkin traduit cette appellation par : « le salut de son disciple », or il s'agit de la suite sémantique de δεσμοτηρίου μισθῶν qu'elle a traduit par « pour salaire de son emprisonnement », *ibid.* : 57.

³⁰ 2 Samuel, 18 : 31-33.

³¹ 2 Corinthiens, 11 : 29.

³² Exode, 32 : 31-33.

³³ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 59.

³⁴ Marc, 15 : 23.

³⁵ Luc, 23 : 34.

3.2.5 *Le fardeau du saint*

En tant que martyr, témoin privilégié de la vérité du Christ, Babylas d'Antioche demande d'être immolé puis enterré avec ses chaînes. Ainsi, parce qu'elles furent l'instrument de son ultime profession de foi, elles sont devenues le symbole de sa libération physique et spirituelle. Pour Chrysostome, « l'homme enchaîné était délié de toutes les chaînes à la fois, celles de fer et celles qui sont plus dures encore [...]. Quant à celui qui paraissait délié du fer et de l'acier, il était chargé d'autres chaînes plus pénibles, enserré dans les liens du péché.³⁶ »

Le martyr porte donc sur ses épaules le sort de l'âme d'autrui. De son vivant, comme dans la mort, saint Babylas s'est fait un devoir de faire avancer ses ouailles sur le chemin de l'amour de Dieu. Ainsi, son fardeau physique est à l'opposé de son fardeau spirituel, car ses actions, puisqu'elles sont faites en l'honneur de Dieu, allègent l'âme du martyr et le rapprochent de la divinité. Les chaînes de saint Babylas, ensevelies avec sa dépouille mortelle, deviennent dans ce récit un symbole de libération; nous verrons dans les chapitres suivants comment les reliques du saint homme occuperont une place centrale dans l'élaboration de son culte et dans la définition d'une aire sacrée dans le faubourg de Daphné.

La rumeur d'Eusèbe de Césarée étant devenue la légende de saint Babylas, les reliques de ce-dernier trouvent une fonction dans le contrôle d'un lieu sacré, ici l'église où officiait l'évêque martyrisé. La prochaine section brosse un portrait des pratiques liées à l'installation de reliques dans les églises de Syrie peu après les événements qui concernent le présent mémoire. Elle contribuera à expliquer la relation entre cette fonction des reliques et leurs deux translations successives, sous Constance Galle puis sous Julien.

3.3 La place des reliques dans les églises de Syrie du IV^e au V^e siècle

On observe dès le II^e siècle la naissance de pratiques particulières concernant les dépouilles des martyrs. Ce phénomène, mentionné pour la première fois par Eusèbe de Césarée³⁷,

³⁶ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 61.

³⁷ Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 15 : 43-44.

s'applique au départ aux honneurs rendus aux saints hommes. Les restes des martyrs sont l'objet d'une commémoration parce qu'il est du devoir des fidèles de les inhumer et d'honorer leur mémoire, plutôt qu'en vertu d'une quelconque superstition qui serait associée à leurs actes. C'est ce que Nicole Herrmann-Mascard considère comme « les manifestations du profond respect et de l'admiration qui leur étaient dus.³⁸ »

Or, plusieurs transformations s'effectuent au cours des siècles séparant les premières commémorations des martyrs des pratiques concernant les reliques de saint Babylas. Au IV^e siècle, la relique a déjà changé de fonction. Elle n'est plus le reste du corps d'un homme d'exception auquel les fidèles doivent une sépulture décente, mais un témoin matériel de la volonté divine sur terre. L'hommage dû aux morts et à leurs tombeaux dans l'usage romain laisse place à une fonction plus populaire des restes du martyr : elles servent désormais de supports matériels à la piété populaire chrétienne en tant que lieu de la *virtus* du saint intercesseur.

Dès le IV^e siècle, Jean Chrysostome, tout comme ses pairs Grégoire de Nazianze et Cyrille de Jérusalem, traite la relique comme le vaisseau privilégié des vertus du saint. Déjà, la sépulture du saint devient un lieu de pèlerinage pour ceux qui cherchent l'intercession du martyr auprès de Dieu. Ce phénomène s'observe de plus dans le désir des fidèles d'être inhumés *ad sanctos*, c'est-à-dire près des saints, afin de bénéficier de leur intercession dans le royaume de Dieu³⁹. Ce phénomène explique l'entrée graduelle des morts à l'intérieur des murs des cités, alors qu'ils étaient considérés par les Grecs et les Romains comme des sources de pollution.

Le cas des reliques de saint Babylas est particulier parce qu'elles ont fait l'objet d'une des premières translations officielles connues. Le déplacement des reliques en 351 par Constance Galle, demi-frère du futur empereur Julien, marque le début d'une pratique qui se répétera au cours du règne de Constance II (337-361) avant de devenir courante dans l'ensemble de l'Empire. Nous verrons au chapitre suivant pourquoi, sous le règne de Julien, la présence des reliques de saint Babylas à Daphné posait problème aux yeux de l'empereur païen. Auparavant,

³⁸ Nicole Herrmann-Mascard, *op. cit.*, p. 24.

³⁹ *Ibid.*, p. 29.

il sera question des manifestations du culte des reliques dans le paysage sacré syrien et, plus précisément, dans celui d'Antioche.

3.3.1 *La relique, fondation d'un espace « saint »*

Au IV^e siècle, les reliques des saints ne possèdent pas encore de vertus agissantes aux yeux des croyants. Comme le précise Nicole Herrmann-Mascard dans *Les reliques des saints : Formation coutumière d'un droit*, « la relique est un objet sans valeur intrinsèque qui a seulement une vertu de rappel.⁴⁰ » Par conséquent, les restes des saints reçoivent les hommages qui leur sont dus parce que ces personnages ont fait de grandes choses, donc parce qu'ils étaient chers aux croyants. Tout au plus, la relique commence à rappeler la relation particulière du saint avec Dieu et, par conséquent, son lieu de repos devient un lieu de mémoire.

Les notions de sacré (lat. *sacer*) et de saint (lat. *sanctus*) méritent d'être analysées. Dans le cas du sacré, le ou les dieux révèlent leur présence et marquent d'un interdit l'objet de leur volonté. La violation de cet interdit, quel qu'il soit, est considérée comme un sacrilège appelant la malédiction divine. La sainteté, quant à elle, est un phénomène d'origine humaine. Est saint ce qui est soumis à sanction, donc soustrait à l'homogénéité du profane « parce qu'offert à Dieu et à ses desservants⁴¹ ». Selon la définition des lieux saints offerte par Dominique Iogna-Prat, ceux-ci « sont articulés à un pôle sacré (l'église et l'autel consacré, les reliques).⁴² »

3.3.2 *Le rôle allégorique du bēma syrien*

Dans son inventaire des pavements d'églises des territoires syrien et libanais, Pauline Donceel-Voûte présente les plans des principales églises retrouvées aux environs d'Antioche. Bien que l'objet de son étude ne concerne qu'indirectement la question des reliques, l'approche

⁴⁰ Nicole Herrmann-Mascard, *op. cit.*, p. 16.

⁴¹ Dominique Iogna-Prat, M. Lauwers et É. Zadora-Rio, « La spatialisation du sacré dans l'Occident latin (IV^e-XIII^e siècles) », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, 1 (1999), p. 48.

⁴² *Ibid.*, p. 48.

de l'auteure permet de dégager les configurations générales des églises et de distinguer les espaces qui auraient été consacrés au culte des reliques. En effet, lorsque l'absence de mobilier complique le diagnostic, l'organisation des pavements permet parfois de déterminer la fonction de pièces autrement muettes.

Il est ainsi possible d'observer que dans la plupart des églises du territoire syrien datant du IV^e au VIII^e siècle, l'espace réservé aux reliques est habituellement en périphérie de l'espace liturgique. L'église de Baqirha (*Appendice I, figure 1*), par exemple, présente certains traits communs à ces églises : un plan basilical d'axe ouest-est, la présence dans la nef d'une exèdre en forme de fer à cheval (appelée exèdre-*bêma*, ou simplement *bêma*), ainsi qu'un sanctuaire axial à l'extrémité orientale du bâtiment. Il faut noter que le *bêma* syrien, s'il est typique de la région, n'est pas systématiquement représenté dans toutes les églises du territoire : Georges Tchalenko, dans son étude des *Églises de village de la Syrie du Nord*, n'en rapporte qu'un par village⁴³.

Que celle-ci possède une seule, ou bien trois nefs, que son sanctuaire soit absidial ou non, le plan de ce type d'église appelle à une certaine divisibilité de l'espace. Il faut se préoccuper de l'orientation de cet axe qui est chargée de symbolisme. L'exèdre-*bêma*, lorsqu'elle est présente, s'inscrit directement dans cet axe divisant le bâtiment et, par conséquent, le liant au Saint des Saints et à l'autel. L'*Expositio officiorum* présente plus en détail l'aspect symbolique de la disposition des accès et des « aires » ecclésiales :

[S]anctum sanctorum vice caeli posuit, qestrôma (κατάστρομα) vice Paradisi, qui usque ad aethera altus est[...] Templum est terra universa. Bema, quod est in medio templo, est vice Ierusalem, quae in media terra est. Altare autem, quod in medio bemate est, locum Golgothae implet. Sedes episcopi est locus summi sacerdotis, filii Aaron. Sacerdos pro sanctuario illorum sedebat, hoc est, versum Ierusalem totam et versus orientem.⁴⁴

⁴³ Georges Tchalenko et E. Baccache, *Églises de village de la Syrie du nord*, Paris, Librairie orientale P. Geuthner, 1979-1980; Georges Tchalenko, *Églises syriennes à bêma*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1990.

⁴⁴ Traduit librement par : « Le Saint des Saints est posé à la place des cieux, le *qestrôma* au lieu du Paradis, qui s'élève jusqu'aux régions supérieures[...] Le temple est la terre toute entière. Le *bêma*, qui est au milieu du temple, représente Jérusalem, qui est au centre de la terre. Quant à l'autel, qui est au centre du *bêma*, il remplit [le rôle du?] lieu du Golgotha. Le siège de l'évêque est la place du haut prêtre, fils d'Aaron. Le prêtre s'asseyait devant le sanctuaire, dans la direction de celui-ci, c'est-à-dire, vers tout Jérusalem et vers l'Orient. », auteur anonyme, *Expositio Officiorum Ecclesiae*, trad. en latin par Georgio Arbelensi, Rome, Karolus de Luigi, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 1913, II, 2 : 113-114.

L'*Expositio officiorum* est toutefois un texte tardif (IX^e siècle) présentant la conception nestorienne des espaces saints. Le recours au *bêma*, sa fonction ainsi que sa signification ont donc pu changer avec le temps et les pratiques. On observe, entre autres, que le terme *bêma* est utilisé pour décrire des éléments architecturaux différents selon les traditions religieuses : les textes chalcédoniens font généralement référence à l'abside de l'église, alors que leurs homologues monophysites et nestoriens l'utilisent exclusivement pour désigner l'ambon⁴⁵. C'est de cet ambon dont il est question dans l'*Expositio officiorum* et c'est aussi à celui-ci que fait référence la présente étude. L'auteur présente ci-dessous son interprétation des tendances observées et invite le lecteur à garder à l'esprit que les multiples variables liturgiques du territoire syrien confinent toute lecture allégorique de ses espaces saints au rang des hypothèses. Malgré son caractère incertain, cette lecture demeure utile, car elle propose une réponse à certains problèmes relatifs à la disposition des reliques dans les églises nord-syriennes.

Ce *bêma* propre aux églises de Syrie fait écho à l'autel situé dans le Saint des Saints. Le premier est le lieu de la mort du Christ, alors que le second est la demeure de Dieu; le Paradis. La disposition de ces aires n'est pas fortuite, et le *qestrômo* est présumé être une représentation du ciel menant au Paradis, donc une zone intermédiaire entre le royaume terrestre et le royaume céleste. Ceci semble confirmé dans l'« Interprétation des Offices » attribuée à Abraham Bar Lipeh (VII^e-VIII^e siècles) qui « compare le chemin entre le *bêma* et l'abside à l'échelle de Jacob qui, comme on le sait, reliait la Terre au Ciel.⁴⁶ »

3.3.3 La place réservée aux reliques dans le corpus nord-syrien

Un premier obstacle à l'interprétation des espaces ecclésiaux de la Syrie est la disparition du mobilier des églises, remployé ou pillé depuis leur abandon, ainsi que la translation des reliques. Ces pratiques rendent difficile l'identification de la présence des reliquaires. À partir du V^e siècle, la déposition de reliques se multiplie dans les églises. Cependant, il existe encore

⁴⁵ Jacques Jarry, « L'ambon dans la liturgie primitive de l'Église », *Syria*, 40, 1-2, p. 147-162.

⁴⁶ Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 485.

un grand nombre d'églises sans reliques jusqu'au VIII^e siècle⁴⁷, ce qui signifie que l'on peut difficilement associer l'autel du Saint des Saints, ni même celui du *bêma*, avec la présence de reliques. Contrairement à l'usage occidental, il semblerait que la pratique du dépôt de reliques dans l'autel soit demeurée étrangère à la tradition syrienne⁴⁸.

Par contre, le symbolisme associé aux reliques des saints, attesté depuis le III^e siècle, avait déjà mené à la création d'églises cimétériales et à la tenue de messes près des tombeaux des martyrs. Éric Rebillard va même jusqu'à proposer une redéfinition du terme grec κοιμητήριον, distinguant la tombe « coemeterium » décrite par Tertullien dans son *De anima* à la tombe (ou le rassemblement de tombes) liée au culte des saints⁴⁹ : « Le point que je cherche à établir est que le mot κοιμητήριον ne désigne pas ici un lieu destiné à accueillir les sépultures chrétiennes, mais d'abord un endroit où se trouvent des tombes vénérées.⁵⁰ » Le développement de cette tendance mène, dès l'ère constantinienne, à l'érection d'églises sur les lieux des tombeaux⁵¹. L'affaire des reliques de saint Babylas représente un point de bascule dans la dévotion offerte aux martyrs; les siècles suivants verront se multiplier les déplacements de reliques, ainsi que l'apparition d'une série de moyens visant à en augmenter le nombre (morcellement, fausses attributions, huiles sanctifiées).

Parmi ces moyens, le plus original est probablement la production de reliques secondaires, souvent sous la forme d'une huile, insérée dans un reliquaire-meuble, sanctifiée par le contact avec la relique et recueillie par un orifice⁵². Cette pratique, commune aux provinces de la côte levantine ainsi qu'à quelques provinces voisines, est révélatrice d'une nouvelle relation aux reliques : de marqueurs de mémoire, les reliques des saints deviennent désormais des sources de bénédiction. Les reliques secondaires produites par contact peuvent être distribuées et

⁴⁷ Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, op. cit., p. 147.

⁴⁸ N. Beaudry présente l'autel-reliquaire de Ras el Bassit comme une exception, « un assemblage sans parallèle au Levant ». Nicolas Beaudry, « Un autel et son reliquaire à Ras el Bassit (Syrie du Nord) », *Hortus Artium Medievalium*, 11, 2005, p. 111-122; Nicolas Beaudry, « Formes architecturales et géographie historique : l'église de Bassit et le corpus nord-syrien », in *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, sous la dir. de F. Baratte, V. Déroche, C. Jolivet-Lévy et B. Pitarakis, Paris : Centre d'histoire et de civilisation de Byzance (coll. Travaux et Mémoires, 15), 2005, p. 119-136.

⁴⁹ Éric Rebillard, « Κοιμητήριον et coemeterium : tombe, tombe sainte, nécropole », *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, 105, 2 (1993), p. 976-988.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 985.

⁵¹ Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, op. cit., p. 144.

⁵² Nicolas Beaudry, « Un autel et son reliquaire à Ras el Bassit (Syrie du Nord) », loc. cit., p. 117.

circuler hors du lieu saint, à la fois comme souvenir d'un pèlerinage et pour leurs pouvoirs prophylactiques.

Revenons à l'exemple de l'église de Baqirha, qui comporte un autre caractère qui semble commun à nombre d'églises du territoire syrien : la position de la chapelle des martyrs. En général, la pièce que l'on appelle *martyrium* se démarque par la place qui lui est réservée dans l'architecture du lieu de culte. Dans l'église de Baqirha, cette chapelle est incluse dans la structure du bâtiment, juste au sud du Saint des Saints, avec lequel elle ne communique cependant pas. Ici, deux petits reliquaires en accompagnent un troisième, en forme de sarcophage, qui est conservé dans l'axe central de la pièce contre le mur oriental. La pièce bénéficie d'une plus grande ouverture surmontée d'un arc.

Le plan de l'église ouest de Baqirha trouve des équivalents dans plusieurs églises du territoire syrien. L'église d'el-Kfeir⁵³, datée de la seconde moitié du V^e siècle, présente un plan analogue à celui de Baqirah, qui s'apparente d'ailleurs à la grande basilique de Qalblôzé⁵⁴. Cependant, l'église nord-est de Deir Dêhès (*Appendice I, figure 2*), dont le plan s'apparente fortement à celui de Baqirha, présente une première variation dans la localisation des reliques. Plutôt que d'être située dans une pièce au sud ou au nord du sanctuaire, la chapelle des martyrs est installée dans un bâtiment indépendant situé au sud-est du bâtiment principal. Cette chapelle indépendante était reliée à l'église par un portique en équerre. Cette attention portée à créer un « couloir » de circulation vers la chapelle annexe aurait permis de libérer les deux pièces adjacentes au sanctuaire pour l'usage du clergé. La parenté entre l'église nord-est de Deir Dêhès et des églises comme celle de Baqirha indiquent que la chapelle annexe est un ajout tardif et que la petite pièce du bas-côté sud, bénéficiant d'une ouverture plus grande sur l'assemblée, était le premier lieu d'installation des reliques.

Or, une autre tendance semble se dessiner dans les églises du territoire de l'Antiochène, dont celles de Qaousiyé (l'église-*martyrium* de saint Babylas) et du Mont Admirable (consacrées à saint Syméon le Jeune et à sa mère, sainte Marthe). Le complexe monastique du Mont Admirable (*Annexe I, figure 3*), à mi-chemin entre Antioche et Séleucie-de-Piérie, est un

⁵³ Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 158.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 240-243.

exemple particulièrement saisissant de l'importance des reliques dans la sanctification des espaces chrétiens. Le complexe, achevé en 551, suit un axe principal ouest-est au centre duquel se trouve la relique la plus représentative du stylite renommé, sa colonne érémitique. Partant de l'octogone central, trois basiliques à trois nefs orientées communiquent avec le reste du complexe monastique.

L'église tréflée de Séleucie de Piérie (*Annexe I, figure 4*) est de forme peu conventionnelle. Il s'agit d'un tétraconque centré, inscrit dans un carré, imité à l'intérieur par un « baldaquin » de configuration similaire. Au centre de ce dernier se trouvent les traces d'une exèdre-*bêma* orientée conformément aux usages architecturaux nord-syriens. L'axe de cette exèdre-*bêma* mène vers une extension du bâtiment à l'extrémité nord-est est qui semble être une chapelle absidiale, flanquée de deux chapelles à absidioles rappelant la configuration des basiliques retrouvées sur le mont Admirable. La tradition a considéré l'église tréflée de Séleucie comme le lieu de repos des reliques de saint Babylas, mais les fouilles de 1938-1939 n'ont pas fourni le mobilier nécessaire pour confirmer la présence d'un éventuel reliquaire. Toutefois, P. Donceel-Voûte considère que la pièce située au sud du sanctuaire, sans spécialisation architecturale apparente, mais faisant écho à sa jumelle du nord supposée abriter les fonts baptismaux, aurait pu servir de chapelle des reliques⁵⁵.

3.3.4 Le cas particulier de Qaousiyé, à Antioche

L'église cruciforme de Qaousiyé (*Annexe I, figure 5*), étudiée lors des fouilles de 1935 menées par l'Université de Princeton⁵⁶, serait selon toute vraisemblance le lieu où auraient reposé les reliques de saint Babylas après les événements relatés au chapitre précédent. Selon une dédicace mentionnant l'évêque Flavien, l'église-*martyrium* peut être datée d'environ 387. C'est suite à l'expulsion des reliques de saint Babylas par l'empereur Julien que le patriarche

⁵⁵ Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 296.

⁵⁶ Glanville Downey « The shrines of St. Babylas at Antioch and Daphne », in *Antioch on-the-Orontes, II: The excavations, 1933-1936*, sous la dir. de Richard Stillwell, Princeton, Londres et La Haye, Princeton University, Department of Art and Archaeology - Oxford University Press - Martinus Nijhoff, 1938, p. 45-48.

Mélèce d'Antioche, proche collaborateur de Jean Chrysostome, a entrepris la construction de cette nouvelle église.

Dans son *Homélie sur Babylas*, Jean Chrysostome fait d'ailleurs mention des efforts déployés par Mélèce, dans les dernières années de sa vie, pour redonner un lieu de repos au père spirituel d'Antioche. Au terme de ses efforts, puisqu'il est réputé avoir prêté main-forte aux ouvriers qui construisaient alors le martyrium, le patriarche reçut à sa mort l'honneur d'être déposé dans le même cercueil que le martyr :

Et même quand il fut arrivé là, il ne devait pas y être seul, mais il eut bien vite pour voisin, et dans le même habitacle, un homme de même caractère; celui-ci avait effectivement rempli la même charge et manifesté un égal franc-parler en faveur de la religion. Aussi est-ce le même habitacle que lui qu'il obtient en partage, à bon droit, à ce qu'il semble, cet admirable imitateur du martyr. Pendant si longtemps, en effet, il s'est dépensé, là-bas, écrivant sans cesse à l'empereur, importunant les magistrats, apportant le concours de son corps même au martyr!⁵⁷

Cette église est formée de quatre bras formant une croix et de dimensions à peu près égales : 25 m de longueur par 11,50 m de largeur. L'aire centrale possède une exèdre-*bêma* comme celles que nous avons remarquées dans les plans précédents, c'est à dire suivant l'axe symbolique ouest-est. Elle ne possède pas de sanctuaire absidial à l'extrémité est de son bras oriental, qui a le même plan quadrangulaire que les autres et n'a pas livré de traces d'autel, mais les formes architecturales des églises des V^e et VI^e siècles n'étaient peut-être pas encore entièrement fixées quand elle a été construite. Là où les fouilleurs attendaient le sanctuaire, « on a retrouvé des tombes, postérieures à la construction et à la mosaïque qu'elles ont perforée; en plusieurs endroits à l'intérieur de l'édifice des tombes affleurent ou sont dissimulées sous le niveau des pavements.⁵⁸ »

Cependant, la présence de croix apotropaïques⁵⁹ devant le seuil de la nef orientale ainsi que les motifs particuliers du pavement⁶⁰ semblent confirmer la primauté de cette aire par rapport aux trois autres. Deux tombes de grandes dimensions dans le carré central, dont l'une a pu

⁵⁷ Chrysostome, *Hom. Babylas* : 10.

⁵⁸ Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 21.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁰ Celui-ci se démarque de ceux des autres ailes par sa composition en carrés plutôt qu'en réseaux, voir *ibid.*, p. 24.

servir de reliquaire de saint Babylas et de sépulture à l'évêque Mélèce, bénéficient de la proximité de la nef orientale; l'une lui est même adjacente. Pauline Donceel-Voûte tend à considérer le bras oriental de l'église comme un sanctuaire disproportionné, auquel se seraient greffées tardivement de nouvelles ailes longeant les murs nord et sud. Au nord, une petite pièce mène aux fonts baptismaux probablement ajoutés au début du V^e siècle, alors qu'au sud, P. Donceel-Voûte identifie une « habitation ecclésiastique⁶¹ ». Les deux longs corridors annexes de l'aile orientale ont pu servir « d'utiles dessertes pour le sanctuaire⁶² ».

Au V^e siècle, les reliques occupent donc, en Syrie, une place distincte du sanctuaire et de l'autel. La configuration de l'église de Qaousiyé, plus ancienne que la majeure partie du corpus nord-syrien, confirme que la relation entre les reliques et le sanctuaire repose déjà plus sur la proximité que sur l'inclusion. La perception primitive du rôle des reliques comme objets de mémoire explique en partie ce phénomène : l'intégration des reliquaires dans des aires accessibles aux croyants facilite la communion entre ceux-ci et le souvenir du saint. Avec l'évolution du culte des reliques, l'apparition de reliquaires-meubles semble témoigner d'un besoin de s'approprier une parcelle de sainteté : autrement, la production de reliques secondaires serait une pratique superflue. On observe donc, entre la construction de Qaousiyé (v. 387) et la prolifération des reliquaires-meubles au V^e siècle, une évolution dans les pratiques relatives aux reliques et dans la perception de leur pouvoir.

3.4 Conclusion

Au cours de ce chapitre, les différentes versions du récit du martyre de saint Babylas ont été mises en relation avec la construction rhétorique de Jean Chrysostome. Cette construction repose sur certains *topoi* hagiographiques : suprématie du pouvoir spirituel, rôle du saint comme médecin des âmes, mesure et respect de l'autorité, sacrifice et acceptation du fardeau martyrial. Le déplacement des reliques de saint Babylas du « cimetière » d'Antioche vers une première église à Daphné doit être lié à une première version, antérieure à celle de Jean

⁶¹ Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 21.

⁶² *Ibid.*, p. 31.

Chrysostome, du rapprochement entre le saint et l'anecdote du portique : comment Constance Galle aurait-il pu savoir que Chrysostome allait un jour composer son *Discours sur Babylas*? Il ne reste cependant aucune trace de cette première version du récit.

En revanche, la présence de ses reliques dans l'église cruciforme de Qaousiyé, après leur seconde translation, témoigne de l'émergence progressive d'une véritable culture des reliques en Syrie, car ces dernières occupent une place privilégiée dans les espaces sacrés. En vertu de cette importance grandissante, comme en témoignent les plans d'églises étudiés plus haut, on peut déduire que les reliques des saints participent à la construction des lieux saints du christianisme. Parallèlement, leur influence se fait aussi sentir en dehors des églises, car celles-ci servent de repères permettant de penser l'espace environnant.

L'Affaire des reliques que nous avons décrite aux chapitres précédents semble opposer deux visions opposées du caractère des reliques. Pour les chrétiens, comme Jean Chrysostome, elles sont les restes de saints hommes qui sont morts pour leur foi. Pour les païens cependant, et c'est le cas pour l'empereur Julien, les reliques ne sont rien de plus qu'un corps polluant un lieu sacré. Le chapitre suivant présentera la perception qu'avait Julien de ces reliques en fonction de ses propres conceptions religieuses. Pour comprendre ces dernières, il sera utile de revenir sur le contexte d'accession au trône de Julien : sa situation familiale particulière fut déterminante dans l'élaboration de ses positions religieuses et le contexte de son ascension au pouvoir permettra de mieux comprendre les agissements de l'Empereur.

CHAPITRE IV

L'APOSTAT, LE CADAVRE ET LE TEMPLE

Né en 332, l'empereur Julien est le dernier représentant de la dynastie constantinienne à régner sur l'Empire. Neveu de Constantin I^{er} et cousin de son prédécesseur Constance II, Flavius Claudius Julianus se démarque du reste de sa lignée par ses croyances religieuses. Païen convaincu, le jeune empereur rompt avec les politiques pro-chrétiennes de ses prédécesseurs dès son accession au trône en 361.

L'Affaire des reliques de saint Babylas est indissociable des tensions générées par l'apostasie de Julien, car elle s'insère dans une lutte symbolique entre le paganisme et le christianisme. Julien, par son rejet du christianisme, tente de forcer un retour à la religion traditionnelle. Le déplacement des reliques de saint Babylas est donc un geste intéressé. L'incendie subséquent du temple d'Apollon Daphnéen peut alors être interprété comme un désaveu de ses politiques religieuses par le dieu des chrétiens.

Après une mise en contexte historique de la montée au pouvoir de Julien, le présent chapitre s'intéressera aux raisons qui ont motivé ce dernier à expulser les reliques du saint homme en dehors du faubourg de Daphné. Le silence de l'Oracle et le caractère polluant des reliques jouent un rôle central dans les motifs de l'Empereur. Il sera aussi question de la réaction des païens de son temps devant le sinistre qui détruit un des temples les plus renommés du monde hellénistique.

4.1 Contexte historique et accession de Julien

À la mort de Constantin I^{er}, l'Empire semblait sur la voie de la stabilité après un règne prospère succédant à des décennies de guerres civiles. Ses trois fils, Constantin II, Constant et Constance II, se partagèrent l'empire unifié par le premier des empereurs à favoriser ouvertement les chrétiens. Désireux de conserver le pouvoir, les trois coempereurs éliminèrent presque tous leurs cousins, ne laissant vivre que Constance Galle et son demi-frère Julien, jugés trop jeunes et trop faibles pour représenter une menace.

Or, Julien accède bel et bien à la dignité impériale en 362 et il entreprend alors de restaurer la religion païenne. Pour comprendre son état d'esprit, il convient de rappeler le contexte de son ascension fulgurante sur la scène politique.

Celle-ci repose sur une suite de retournements qui ont mis à genoux la dynastie constantinienne et ont fait de lui le dernier parent de Constantin à contrôler l'Empire. Comptent parmi ces retournements les guerres fratricides qui ont fait de Constance II le seul empereur, les invasions perses et les prétentions des généraux romains qui ont tenté d'usurper la pourpre.

4.1.1 *Les guerres fratricides constantiniennes*

L'élimination systématique de tous les éventuels prétendants au trône aurait dû servir d'avertissement pour les trois fils de Constantin : ils ont affirmé leur volonté de s'arroger l'exclusivité du pouvoir malgré les liens du sang. Une fois leurs cousins mis à mort, ce n'était plus qu'une question de temps avant qu'ils ne s'entredéchirent.

La soif de pouvoir des frères constantiniens affaiblit l'Empire réunifié par leur père. En effet, peu après la mort de Constantin I^{er}, Constantin II tenta de faire reconnaître son droit d'aînesse sur les territoires accordés à son frère cadet, Constant. Le différent dégénéra lorsque ce dernier atteignit l'âge adulte et que Constantin II refusa d'abandonner son ascendant sur le jeune empereur. En 340, l'aîné des fils de Constantin envahit l'Italie et perdit la vie lors d'une

embuscade. Constantin hérita donc de la portion occidentale de l'Empire sur laquelle régnait Constantin II, alors que son frère Constance II demeurait en Orient¹.

4.1.2 *L'invasion perse de 337 et la position de Constance II en Orient*

En 333, alors qu'il n'était âgé que de seize ans, Constance II avait été nommé César d'Orient par son père. À cette époque, l'Orient romain traversait une période de crise : l'accession au pouvoir du roi perse Shapor II en 310 avait exigé le début d'une nouvelle série de préparatifs militaires en prévision d'une invasion imminente. Ces préparatifs réaffirmèrent l'importance d'Antioche comme base d'opérations, mais ils contribuèrent aussi à déséquilibrer l'économie de la cité et de ses environs. C'est la famine, plus que la guerre, qui incita Constantin I^{er} à envoyer son second fils assurer la présence de sa maison dans la métropole syrienne.

Quelques mois avant sa mort en 337, Constantin I^{er} préparait une intervention militaire contre l'Arménie, récemment conquise par Shapor II. Il déclara alors la guerre et envoya son neveu Hannibalien mener les opérations et éventuellement régner sur l'Arménie². La mort de Constantin I^{er} et la purge familiale qui suivit, dans laquelle Hannibalien a probablement trouvé la mort, entraînèrent l'arrêt des préparatifs militaires. Constance II demeura à Antioche pour veiller à la sécurité des frontières pendant que ses frères Constantin II et Constant se disputaient le reste de l'empire. De sa capitale, où il séjournait l'hiver, Constance II lançait annuellement des campagnes contre les Perses, notamment pour défendre la forteresse de Nisibe. De 337 à 350, Constance II n'a pas effectué de conquêtes substantielles, mais il a au moins réussi à tenir les armées de Shapor II en échec³.

¹ Averil Cameron, *The later Roman Empire : AD 284-476*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 85.

² Downey, *Hist. Ant.*, p. 355.

³ *Ibid.*, p. 355-362.

4.1.3 Jeunesse de Julien et contact avec le paganisme

Dans son *Épître au Sénat et au peuple d'Athènes* (361), Julien évoque la période des purges constantiniennes de 337 dont il attribue la responsabilité à Constance II :

Avec quelle bonté cet empereur très clément nous a-t-il traités, nous qui étions ses proches parents! Mes six cousins, qui étaient aussi les siens, mon père [Jules Constance] qui était son oncle, puis encore un autre oncle en commun du côté paternel [Dalmatien ou Hannibalien], et enfin mon frère aîné, tous il les fit mettre à mort sans jugement. Il voulait me tuer aussi, avec Gallus mon autre frère. Il finit par nous envoyer en exil. Il m'en rappela : quant à mon frère, le titre de César lui valut aussi sa libération, mais pour qu'il fût égorgé peu après.⁴

De 337 à 342, il semble que Julien ait vécu à Nicomédie, sous la tutelle de l'évêque arien Eusèbe à qui il avait été confié par Constance II. Demeurant alors chez sa grand-mère maternelle, il fit la connaissance de Mardonios, le pédagogue familial recruté autrefois par son grand-père, Jules Julien. « Ce Goth obscur », selon l'expression de Lucien Jerphagnon, « connaissait Hésiode et Homère sur le bout du doigt⁵ ». Négligeant les enseignements de son précepteur chrétien, le jeune Julien ne s'en retournait que plus souvent auprès de celui qu'il considérait comme un père spirituel. De 342 à 345, c'est sous la supervision du grammairien païen Nikoklès que Julien étudia, se démarquant des autres enfants par son amour des lettres.

Pour Constance II, cependant, les jeunes Gallus et Julien approchaient d'un âge auquel ils pouvaient devenir encombrants. N'osant pas les éliminer, il préféra les envoyer en résidence surveillée à Macellum, en Cappadoce. Là, les deux frères séparés furent à nouveau réunis et passèrent des jours relativement tranquilles. Frustré d'avoir ainsi été arraché à ses études, Julien décrit avec une certaine amertume les années passées en Cappadoce :

Comment décrire ici les six années qu'il nous a fallu passer dans une propriété étrangère, comme ceux qui, chez les Perses, sont internés en forteresse? [...] Nous vivions sevrés de toute étude sérieuse, de toute conversation libre, élevés au milieu d'une domesticité brillante et partageant nos exercices avec nos propres esclaves comme avec des camarades. Car aucun compagnon de notre âge ne s'approchait de nous : c'était défendu.⁶

⁴ Julien, *Ath. Boul. Dèm.*, 3 : 07-12.

⁵ Lucien Jerphagnon, *Julien dit l'Apostat*, Paris, Tallandier, coll. « Texto », 2008, p. 41-42.

⁶ Julien, *op. cit.*, 3 : 14.

L'isolement du domaine de Macellum introduisit une certaine distance entre Julien et la culture païenne qu'il avait auparavant goûtée. La proximité de son frère, fervent chrétien, ainsi que le renouvellement de son éducation religieuse, poussèrent Julien à entrer dans le moule qui lui était alors imposé. Son adhésion au christianisme au cours de ces six années de captivité semble avoir été sincère. Comme le précise Jean Bouffartigue, il est fort probable qu'à cette époque, Julien ait encore considéré que « les dieux du polythéisme hellénique étaient de faux dieux.⁷ » Il y a dans l'œuvre de Julien quelques traces discrètes de cette époque. Selon Grégoire de Nazianze et Sozomène, Julien aurait occupé la fonction liturgique de lecteur à Macellum, et l'acceptation de ce poste n'a probablement pas manqué de sincérité⁸. Une dizaine d'années plus tard, au temps de son apostasie, Julien considère la foi chrétienne comme une maladie dont il lui aurait été difficile de se préserver⁹. S'adressant aux Alexandrins, Julien avoue avoir adhéré à la religion chrétienne : « Comme vous, j'ai marché dans cette voie-là jusqu'à l'âge de vingt ans, et voici qu'avec l'aide des dieux, je marche dans celle-ci depuis douze années déjà.¹⁰ »

Malgré cela, le christianisme de Julien ne pouvait qu'être teinté par la culture païenne qu'il avait préalablement assimilée et *vice-versa* : les accusations d'ordre théologique qu'il émet dans son ouvrage *Contre les Galiléens*¹¹ sont le fruit de cette conscience aiguë des ressemblances et différences entre les deux religions. Cet ouvrage, qui n'a survécu qu'en partie, est une réfutation par l'absurde des croyances essentielles du christianisme.

Cette éducation chrétienne est probablement ce qui effraie le plus les chrétiens dans le parcours de Julien : « Ce zèle païen de l'empereur ne chagrinait pas médiocrement les chrétiens et il les plongeait dans la crainte, d'autant plus que Julien avait d'abord été chrétien. Né en effet de parents respectueux envers la religion, il avait été baptisé dès l'enfance selon la loi de l'Église, on lui avait enseigné les Saintes Écritures et il avait été élevé sous la coupe d'évêques

⁷ Jean Bouffartigue, « Les ténèbres et la crasse : l'empereur Julien et sa jeunesse chrétienne », in *La religion que j'ai quittée*, sous la dir. de D. Tollet, Paris, Presses de la Sorbonne, 2007, p. 36.

⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁹ « [...] et pressé maintes fois par eux, naturellement, de renoncer à sa piété envers les dieux, il a su, chose difficile, se préserver de leur maladie », Julien, « Lettre 98 », in *Lettres et fragments, L'Empereur Julien, œuvres complètes, Tome I-2*, trad. et éd. par J. Bidez, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1924, p. 180-184.

¹⁰ Julien, « Lettre 111 », *op. cit.*, p. 188-192.

¹¹ Julien, *Défense du paganisme : Contre les Galiléens*, trad. par Jean-Baptiste de Boyer et préf. de Yannis Constantinidès, Paris, Fayard, coll. « Mille et une nuits », 2010.

et d'ecclésiastiques.¹² » Dans *Contre Héracleios*, puis dans son discours sur *Hélios-Roi*, Julien décrit sa conversion au paganisme dans des termes se rapprochant délibérément de ceux de saint Paul sur le chemin de Damas, notamment par l'usage du verbe rare περιήστραψεν¹³. La conversion de saint Paul s'étant effectuée par l'intermédiaire d'une illumination, au cours de laquelle l'Apôtre fut enlevé (ῥαψεν) vers les cieux, est le moment crucial qui mène à sa conversion. L'usage d'un tel terme par Julien explique sa conversion soudaine à la mystique néoplatonicienne qui valorise le contact théurgique: l'élévation de l'intellect vers la divinité, mais aussi par l'accomplissement des rites propices à créer l'interaction entre l'homme et les puissances divines.

Au terme de ce processus, Julien a abandonné la religion chrétienne, du moins secrètement, pour s'initier aux cultes d'Hélios-Mithra puis de la Mère des dieux, ainsi qu'à la mystique néoplatonicienne de Jamblique. Il attendra cependant quelques années encore avant de révéler sa véritable foi, et son apostasie fera trembler les chrétiens des siècles à venir.

4.1.4 *Constance II combat les usurpateurs, Constance Galle et Julien sont élevés à la dignité de César*

Dix ans après la mort de Constantin II, Constant régnait sur la portion occidentale de l'empire alors que son frère avait les mains liées en Orient par les campagnes perses. Cependant, son pouvoir s'affaiblissait. Un coup d'État orchestré par le général Magnence força Constant à fuir; il fut retrouvé et mis à mort par l'usurpateur.

Après avoir défait Népotien, un autre usurpateur, Magnence marcha sur Rome, prétendant toujours au trône d'Occident mais provoquant la colère de Constance II qui fut obligé de quitter Antioche, toutes affaires cessantes, pour venger la mort de son frère¹⁴. Bénéficiant d'un bref répit sur la frontière perse, Shapor II étant alors occupé au nord par des incursions barbares¹⁵, Constance II invita son cousin germain Constance Galle à exercer l'autorité impériale en Orient

¹² Sozomène, *Hist. eccl.*, V, 2 : 7.

¹³ *Actes* 9:3 et 22:6; Jean Bouffartigue, *loc. cit.*, p. 37.

¹⁴ Averil Cameron, *The later Roman Empire : AD 284-476*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁵ Downey, *Hist. Ant.*, p. 361-362.

pendant qu'il matait la révolte de Magnence. Rassuré par la présence en Orient d'un membre de sa famille chargé de défendre la frontière, Constance II combattit Magnence en Pannonie, puis en Gaule où il s'était replié et fut finalement écrasé en 353. Désormais seul empereur, Constance II demeura quelque temps en Occident pour consolider la frontière danubienne alors que son cousin veillait à la sécurité de l'Orient.

Le règne de Constance Galle à Antioche fut mouvementé. Fervent chrétien, il fit déplacer les reliques de saint Babylas du lieu où elles reposaient jusqu'au faubourg de Daphné¹⁶. Cependant, il géra mal les répercussions de la présence militaire à Antioche. En 354, une nouvelle famine, semblable à celle de 337, frappa la cité alors qu'il se préparait à marcher vers Hiérapolis avec ses troupes. Ordonnant une réduction des prix, il entra en conflit avec les élites qui avaient tout intérêt à voir augmenter le prix des denrées. Pensant régler la question, il jeta les sénateurs protestataires en prison et les aurait fait exécuter si le *comes Orientis* Honorat ne l'avait convaincu de revenir sur sa décision et de libérer les prisonniers.

L'inefficacité de ses mesures économiques faisant durer la crise, Constance Galle préféra jeter le blâme de son échec sur le consul de Syrie, Théophile, plutôt que d'importer et de distribuer lui-même des denrées. Le peuple lyncha Théophile et Constance II, inquiet de la mauvaise gestion de son cousin et craignant une révolte plus importante, envoya Domitien, le préfet du prétoire, retirer son commandement à Constance Galle et l'inviter à se rendre auprès de l'empereur. Refusant d'obéir, Constance Galle fit arrêter Domitien et le questeur Montius Magnus et les fit traîner à travers les rues jusqu'à ce que mort s'ensuive. Ce n'est que par sa sœur Constantia, l'épouse de Constance Galle, que l'empereur persuada le César déchu de se présenter devant lui; sitôt sorti du palais, il le fit exécuter¹⁷.

L'année suivante, en 355, la rumeur courut que le général Sylvain entendait se faire couronner en Occident. Après s'être débarrassé de cet usurpateur, Constance II décida d'envoyer son dernier cousin Julien, demi-frère de Constance Galle, assurer la sécurité des provinces occidentales. Il cherchait ainsi à éloigner le frère de Constance Galle, qu'il venait d'exécuter, tout en maintenant en Occident une présence de la famille constantinienne¹⁸.

¹⁶ Downey, *Hist. Ant.*, p. 364.

¹⁷ *Ibid.*, p. 367-368; Ammien, *Res Gestae*, XIV, 11 : 22-24.

¹⁸ Ammien, *Res Gestae*, XV, 5-8.

4.1.5 *Julien défie Constance II et accède à la dignité impériale*

Le jeune homme que Constance II expédia à Lutèce en 355 ne connaissait rien à l'art de la guerre. Ammien Marcellin, dans son éloge, décrivait le César Julien comme un « adolescent [qui] dès ses premières années, élevé comme Érechthée dans la retraite de Minerve, fut tiré des ombrages pacifiques de l'Académie et non de la tente militaire [...] »¹⁹. Sans doute l'empereur y voyait-il un avantage : si le jeune César venait à se retourner contre lui comme l'avait fait son frère l'année précédente, la victoire sur cet éventuel usurpateur n'en serait que plus aisée.

Or, à la surprise de ses contemporains, Julien César s'habitua vite à la vie dans sa « chère Lutèce »²⁰, le fort des Parisiens qu'il décrira plus tard dans des termes bucoliques. Au cours de l'hiver 356-357, il expulsa les barbares qui occupaient le fort d'Autun puis marcha contre les Alamans sur Auxerre, Troyes, Reims et Brumath²¹. Il reprit Cologne aux rois francs, signa une paix avec ceux-ci²², puis s'installa à Sens où il fut assiégé pendant un mois par les Alamans²³; « mais des soins toujours attentifs parèrent aussi [au manque de denrées], et versèrent dans les âmes un espoir plus serein du succès : ayant relevé le moral des siens, [Julien] César s'appêtait à mener à bien de multiples entreprises. »²⁴

Ammien Marcellin, qui est réputé avoir participé à ces campagnes, présenta le commandement de Julien comme un exemple de sobriété et de renoncement. Au cours du siège, il s'interdit les luxes de sa table et de ses appartements pour se contenter de la ration et de la couche du soldat. Ce faisant, il continua à s'occuper des questions de l'État, se levant parfois au milieu de la nuit pour se consacrer à ses devoirs : « il partageait ses nuits entre trois obligations : celle du repos, celle des affaires publiques, celle des muses; ainsi fit, lisons-nous, Alexandre le Grand, mais Julien agit avec plus de force d'âme »²⁵.

¹⁹ Ammien, *Res Gestae*, XVI, 1 : 5.

²⁰ Julien, *Misopogon* : 7.

²¹ Ammien, *Res Gestae*, XVI, 2.

²² *Ibid.*, XVI, 3.

²³ *Ibid.*, XVI, 4.

²⁴ *Ibid.*, XVI, 4.5.

²⁵ *Ibid.*, XVI, 5.4.

Julien accumula donc les victoires sur les peuples germaniques qui menaçaient alors les provinces sous son autorité, sa plus grande victoire étant la bataille de Strasbourg en 357. Ayant mis en déroute les sept rois des Alamans, dont Chronodomaine²⁶ qui avait eu le dessus sur le César Décence, Julien affermit le contrôle romain jusqu'au Rhin et étendit même son influence au-delà.

En 359, la guerre semblait inévitable sur la frontière perse. Il semble que Julien y ait détaché certains de ses hommes, car Ammien Marcellin prit part aux opérations en Mésopotamie avec des troupes gauloises. En 360, Constance II demanda à Julien de lui envoyer toutes ses troupes auxiliaires d'origine barbare ainsi que trois cents hommes supplémentaires. Julien accepta, à condition que les nouvelles troupes venues d'outre-Rhin ne servent pas au-delà des Alpes, conformément à une clause de leur engagement volontaire²⁷. Devant le refus de l'empereur, Julien proposa de permettre aux troupes d'être suivies par leurs femmes et leurs enfants pour leur épargner la douleur de l'éloignement²⁸.

Julien fit parader les troupes dans Lutèce puis convia les chefs à un dîner d'adieux. Ammien Marcellin raconte que les troupes, mues par le chagrin de quitter Julien, se révoltèrent au milieu de la nuit, bouclèrent les portes du palais et proclamèrent Julien Auguste. L'intéressé protesta, fut porté de force sur un bouclier, ceint d'un collier en guise de diadème puis acclamé de nouveau. La sympathie qu'éprouve Ammien Marcellin pour Julien explique peut-être cette version des faits qui épargne à l'empereur les stigmates du traître. Le lendemain, Julien harangua prudemment ses troupes et envoya une lettre ferme, mais respectueuse à son cousin lui détaillant les événements de la veille²⁹. Cette lettre mit Constance II en colère, mais ce dernier décida de garder ses troupes sur la frontière perse et de ne répondre à Julien que par écrit.

²⁶ Ammien, *Res Gestae*, XVI, 12.

²⁷ *Ibid.*, XX, 4 : 2-4.

²⁸ *Ibid.*, XX, 4 : 8-11.

²⁹ *Ibid.*, XX, 8 : 5-17.

4.1.6 *Les auspices promettent la victoire à Julien, qui s'en saisit aussitôt*

Incertain de la marche à suivre pour honorer la volonté de ses armées, Julien hésitait entre la diplomatie et l'action. À cette époque, Julien feignait encore d'être chrétien, car il savait que sa popularité en dépendait. Toutefois, un petit cercle d'intimes, avec lequel Ammien Marcellin semble avoir été en contact, affirme que le nouvel Auguste s'adonnait à la pratique des augures³⁰.

D'après Ammien Marcellin, l'apparition d'un fantôme aurait finalement fait pencher Julien en faveur de l'action. Alors que Constance II demeurait en Orient, partagé entre son désir d'éliminer son ancien César et l'urgence de la guerre contre les Perses, Julien battait la campagne en Occident. Ce dernier écrasa les collaborateurs de Constance II qui se mirent sur sa route et se rendit populaire par diverses preuves de clémence.

De son côté, Shapor II consultait lui aussi les oracles. Ceux-ci étant mauvais, il préféra s'abstenir d'attaquer à nouveau la frontière romaine, permettant enfin à Constance II de se retourner contre son cousin rebelle. Les deux armées marchèrent l'une contre l'autre. Pendant son trajet, le fils de Constantin I^{er} fut hanté par des rêves qu'Ammien Marcellin considérait comme prémonitoires de sa défaite prochaine, mais il n'y prêta pas foi. Notre source décrit alors, très brièvement comme pour rendre compte de son caractère foudroyant, la maladie qui emporta Constance II à Mopsucrène. Sur son lit de mort, il désigna Julien comme son successeur légitime, confirmant la vision prophétique de ce dernier. Julien venait de devenir seul empereur, le 3 des nones de novembre 361³¹.

4.2 Le silence de l'Oracle de Daphné

Du fait de sa conversion tardive, l'empereur Julien était habité d'un zèle décuplé pour ce qu'il considérait comme la véritable tradition hellénique. Dès son arrivée à Constantinople,

³⁰ Ammien, *Res Gestae*, XXI, 2 : 4-5.

³¹ *Ibid.*, XXI, 15 : 2-6.

Julien résolut de remettre en ordre l'administration impériale, ainsi que de couper les liens entre le christianisme et le pouvoir.

À ses yeux, les dieux païens avaient toujours veillé sur les cités des hommes, et c'était leur faire offense que de leur refuser les hommages qui leurs étaient dus. Lorsqu'il arriva à Antioche en juillet 362, Julien multiplia les sacrifices rituels et les visites aux temples. L'une de ces visites passa à l'histoire : celle du temple d'Apollon à Daphné, où se trouvait depuis la fondation d'Antioche un temple oraculaire. Voyons la place qu'occupait ce temple dans la culture païenne d'Antioche avant d'aborder la question du silence de l'oracle.

4.2.1 *Fondation mythique du temple d'Apollon Daphnéen*

Dans son *Éloge d'Antioche*³² (356), le sophiste Libanios fait le récit des origines mythiques de la cité d'Antioche, mais aussi de son temple le plus ancien et le plus important : celui d'Apollon Daphnéen. Si l'on se fie à Libanios ainsi qu'à Malalas, la cité d'Antioche fut construite sur l'emplacement de trois établissements grecs : Ione, Kasiotis et Héraclée. Si l'existence de ces trois établissements peut être mise en doute, ils représentent à tout le moins la triple ascendance mythique dont se réclame Antioche, qui cherche ainsi à expliquer certains de ses traits culturels et à matérialiser l'ancienneté de son caractère hellénique dans un monde sémite³³.

De tels récits étiologiques contribuent à convertir l'espace sémite où se trouve Antioche en un espace grec. L'intervention de personnages mythologiques grecs dans la fondation des anciennes cités d'Ione, de Kasiotis et d'Héraclée permet d'expliquer en partie la toponymie hellénisée des lieux, donc d'ordonner le chaos barbare pour le rendre propice à l'établissement d'une cité grecque. Dans *Roman Syria and the Near East*, Kevin Butcher décrit l'imposition d'une nouvelle toponymie comme une forme de violence territoriale, particulièrement observable à l'époque hellénistique. Ainsi, les cités de l'Orient hellénistique, puis romain,

³² Libanios, *Antiochikos*.

³³ Downey, *Hist. Ant.*, p. 46-53.

devaient être des échos de leurs homonymes grecques et macédoniennes, partageant leurs dieux et leurs légendes³⁴.

Libanios raconte que le temple d'Apollon Daphnéen fut élevé par les Perses de Cambyse à celui qui était considéré comme leur plus grand dieu : Hélios-Mithra. La description de Libanios est anachronique, car il projette une divinité relativement récente sur l'époque de Cambyse. Libanios désigne aussi ce temple comme celui du frère d'Artémis, Apollon : « And thus the place received the deity of the Persians as a dweller in it and a lover of it and a prophet of its coming fortune; and Cambyses, at the prophecy, suffered none of the passion which envy is wont to stir up.³⁵ »

Le récit de Libanios veut aussi qu'Alexandre le Grand ait visité le site d'Antioche. Le conquérant, après avoir goûté l'eau d'une source du futur faubourg de Daphné, déclara qu'elle lui rappelait le lait de sa mère Olympias. Séduit par le lieu, comme l'avaient été ses prédécesseurs, il hésita entre poursuivre son entreprise militaire et fonder une cité pour s'y établir de manière permanente. Le procédé littéraire de l'éloge composé par Libanios entre ici en conflit avec l'histoire événementielle : il est bien connu qu'Alexandre conquit ensuite la Perse et se rendit jusqu'à l'Indus. Libanios ne peut donc prétendre qu'Alexandre s'arrêta définitivement sur les lieux de la future Antioche comme le firent les Argives, les Crétois et les Héraclides mythologiques. Son discours fait plutôt mention d'une promesse qu'Alexandre se serait faite à lui-même : commençant par fonder un temple à Zeus Bottiaios, son père divin, ainsi qu'une citadelle, Alexandre aurait décidé de poursuivre ses conquêtes pour revenir quand son destin serait accompli. Il n'aura pas pu tenir cette promesse puisqu'il est mort avant d'avoir terminé ses conquêtes.

Ces temples, dont l'ordre chronologique est discutable, appartiennent à une seconde phase de sacralisation. On peut la définir comme celle de l'établissement de temples non coloniaux, fondés sur des manifestations du divin. Le temple d'Hélios-Mithra, aussi attribué à Apollon, est le résultat d'une apparition onirique : « For the god whom the Persians hold to be the

³⁴ Kevin Butcher, *Roman Syria and the Near East*, Londres, British Museum Press, 2003, p. 100.

³⁵ Traduit librement : « le lieu reçut la divinité des Perses comme un de ses habitants, qui s'en enticha et qui devint le prophète de sa fortune à venir; et Cambyse, devant cette prophétie, ne souffrit point des passions habituellement suscitées par la convoitise », Libanios, *Antiochikos* : 65.

greatest, Helios, under whose auspices they conduct their campaigns – he is called Mithras in the Persian tongue – this god, when sleep had come upon Cambyse, stood above his head in a dream, during his first sleep, and spoke to him, commanding him to stop there and not to proceed to Egypt, and also foretold that the spot would receive a city, a creation of the Macedonians.³⁶ »

Le temple d'Hélios-Mithra fondé par Cambyse n'apparaît plus dans l'éloge de Libanios par la suite, et le temple de Zeus Bottiaios d'Alexandre ne sera mentionné que comme un point de départ à la fondation effective de la cité par Séleucos I^{er} Nikator. En effet, après la victoire de Séleucos I^{er} sur Antigone le Borgne, lorsque le vainqueur dut choisir entre s'approprier la cité du vaincu et fonder sa propre cité, la volonté divine se manifesta de nouveau :

And Zeus dispatched from his sceptre and sent to the altar his companion the beloved bird. It flew down into the midst of the fire, and seizing the thighs, wrapped in flame, carried them away [...] And he, riding with his gaze fixed upward, was guided to Emathia by the flight of the bird. The eagle, descending there, placed the offerings on the altar of Zeus Bottiaios, which had been founded by Alexander, when the spring refreshed him; and it seemed to all, even to those not skilled in augury, that Zeus was advising that a city be built on the place. Thus Alexander's original desire for a settlement, and his beginning of the undertaking, moved toward completion; and the chief of the gods became our founder through his prophetic sign.³⁷

Choisissant donc de suivre le conseil de Zeus, Séleucos I^{er} fonda la cité d'Antioche où il trouva un nouveau signe des dieux. En effet, alors qu'il chassait, Séleucos I^{er} rencontra un laurier en forme de jeune fille. S'arrêtant brusquement, son cheval fit ressortir du sol la tête d'une flèche « de Phébus » en or, celle-là même qu'Apollon, dans son désespoir amoureux, avait lancée vers le ciel lorsque Daphné s'était dérobée à ses avances³⁸. À ce récit premier s'est ajouté ensuite celui de la rencontre de Séleucos I^{er} avec un serpent qui l'aurait épargné, puis

³⁶ Traduit librement : « Ce dieu, lorsque le sommeil s'était emparé de Cambyse, se tint au-dessus de sa tête dans un rêve, pendant son sommeil, et lui parla, lui commandant de s'arrêter et de ne pas se lancer vers l'Égypte, et prédit aussi que le lieu recevrait une cité, une création des Macédoniens. » Libanios, *Antiochikos* : 64.

³⁷ Traduit librement : « Et Zeus, de son sceptre, envoya à l'autel son compagnon, l'oiseau adoré. Il vola jusque dans le feu et saisissant les cuisses, enrobées de flammes, les emporta au loin [...]. Puis, chevauchant avec le regard fixé vers les cieux, il [le fils de Séleucos] fut guidé à Émathie par le vol de l'oiseau. L'aigle, descendant là, plaça l'offrande sur l'autel de Zeus Bottiaios, qui avait été fondé par Alexandre lorsque la source l'avait rafraîchi; et il parut à tous, même à ceux qui ne s'y connaissaient pas en augures, que Zeus conseillait qu'une cité fût construite sur ces lieux. Ainsi, le désir originel d'Alexandre de fonder une ville et les débuts de son entreprise furent réalisés; et le chef des dieux devint notre fondateur à travers ce signe prophétique. » Libanios, *Antiochikos* : 86 et 88.

³⁸ *Ibid.* : 94-95.

celui d'une consultation oraculaire à Milet qui lui aurait prédit la découverte en Syrie d'un lieu sacré pour Apollon³⁹.

Ainsi, la cité d'Antioche et son faubourg de Daphné étaient liés par l'importance qu'elles occupaient dans le cœur des deux grandes divinités panhelléniques : Zeus, chef des Olympiens et père mythique d'Alexandre le Grand, puis Apollon, dieu oraculaire et père mythique de Séleucos I^{er}. Le mythe de cette préférence, qu'il soit profondément antique ou d'invention plus tardive, signifie qu'aux yeux des païens d'Antioche, la cité et surtout son faubourg étaient des lieux sacrés.

4.2.2 *Julien et la religiosité païenne d'Antioche*

Parce que ces lieux avaient été consacrés par une hiérophanie, c'est-à-dire par la manifestation de la volonté de certains dieux, les sanctuaires devaient occuper une place prépondérante dans le culte local. En effet, il ne s'agissait pas de dieux importés au cours de l'évolution du paysage ethnoculturel de la cité, mais de dieux qui étaient présents dès les origines et dont la volonté avait été *révélée* par une hiérophanie.

Or, la diffusion du christianisme et les politiques constantiniennes pour favoriser cette nouvelle religion ont entraîné l'abandon des temples et sanctuaires helléniques. L'empereur Julien, tentant de renverser ces politiques, rétablit le financement des temples païens et permit le retour de la pratique traditionnelle du sacrifice.

Cependant, ces politiques eurent peu d'impact sur la fréquentation des temples. Antioche traversait alors une nouvelle crise alimentaire, comparable à celles de 333 (sous Constance II César) et de 354 (sous Constance Galle César) et probablement liée à la présence des armées de Julien. Par sa gestion de crise maladroite, détaillée dans le *Misopogon*, Julien se rendit très impopulaire à Antioche. Ses pratiques étaient jugés de mauvais goût, particulièrement son habitude des sacrifices animaux en l'honneur des dieux alors que la cité subissait les affres de

³⁹ Libanios, *Antiochikos* : 98-99.

la famine. Bien que Julien ait tenté de gérer la crise au mieux, évitant le bain de sang causé par son demi-frère neuf ans plus tôt, ses interventions étaient insuffisantes.

C'est d'ailleurs par naïveté que Julien a cru qu'en prêchant par l'exemple, il attirerait les foules aux portes des temples et sanctuaires d'Antioche. Le zèle de Julien pour la religion païenne ne fit que creuser le fossé qui le séparait déjà de la population d'Antioche. Son coreligionnaire habituellement admiratif, Ammien Marcellin, décrit en des termes peu élogieux ses sacrifices et l'image qu'ils donnèrent à son règne :

Cependant il inondait les autels, avec une fréquence excessive, des flots du sang des victimes, immolant parfois cent taureaux, d'innombrables troupeaux de petit bétail divers et des oiseaux blancs qu'on allait chercher sur terre et sur mer. Au point que, chaque jour ou presque, les soldats, devenus obèses à force de se gaver de viande, menaient une vie fort indisciplinée, et qu'abrutis par leur ivrognerie ils étaient transportés sur les épaules des passants jusqu'à leurs logements, à travers les avenues, depuis les temples publics où ils se laissaient aller à des banquets qui méritaient plutôt le châtement que l'indulgence – et plus que les autres les Pétulants et les Celtes, dont à cette époque l'effronterie s'était accrue au-delà de toute mesure.⁴⁰

En raison de ses maladroites et de sa mauvaise compréhension de la religion païenne, qu'il avait appris à connaître par les livres et les assemblées mystiques, Julien vint à considérer la cité d'Antioche comme impie. La communauté païenne d'Antioche, qui existait encore du temps de Julien, n'adhérait pas à la vision idiosyncrasique de l'empereur et considérait plutôt que le paganisme ne pouvait se réduire à des sacrifices pompeux et à une gnose universelle à la manière du christianisme. Or, Julien tentait naïvement d'appliquer des structures chrétiennes à une religion beaucoup plus ancienne qui avait jusqu'alors démontré sa malléabilité.

Julien ne réalisait pas que la religion païenne traditionnelle s'était transformée avec l'avènement du christianisme d'État. Le peuple de la cité, qui ne se définissait plus par sa relation avec les dieux, avait aussi changé sa manière de rendre hommage aux divinités olympiennes. La religiosité populaire païenne reposait désormais sur des festivités et des réjouissances, comme le précise Emmanuel Soler dans son ouvrage *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C.* : « La convergence des témoignages de Libanios, de Julien, d'Ammien Marcellin, de Jean Chrysostome nous porte à penser qu'à Antioche, la profusion de

⁴⁰ Ammien, *Res Gestae*, XXII, 12 : 6.

fêtes de liesse n'est pas une légende, un *topos* littéraire, mais bien une réalité religieuse et festive de la cité⁴¹». Le peuple s'était donc progressivement détaché des rites que Julien cherchait à faire revivre.

Sa gestion de crise, ainsi que son attitude condescendante ont suffi à faire de l'empereur la cible de quolibets souvent disgracieux. Sans doute Julien a-t-il confondu le manque de respect envers les dieux et le refus d'adhérer à ses réformes religieuses. C'est pour cette raison que, constatant que le temple d'Apollon n'avait pas reçu les dévotions nécessaires à la fête du dieu, il adresse, dans son *Misopogon*, un reproche aux représentants de la cité :

Le dixième mois de l'année, si l'on s'en remet à votre compte (Loüs est, je crois, le nom que vous lui donnez), a lieu ici la fête traditionnelle du dieu. Vous auriez dû vous empresser de vous rendre à Daphné. Pour ma part, quittant le temple de Zeus Casios, je suis accouru, escomptant bien prendre un très vif plaisir au spectacle de votre richesse et de votre noble émulation. Là-dessus je me représente d'avance la procession; je vois défiler comme en rêve les victimes, les libations, les chœurs en l'honneur du dieu, les vapeurs d'encens et, tout là-bas, autour du sanctuaire, vos jeunes gens animés de la dévotion la plus pure et parés magnifiquement de blancs vêtements. Or, en pénétrant dans le sanctuaire, je n'y trouve ni encens, ni gâteau, ni victime. Sous le coup de l'étonnement, je crois que vous attendez, par égard pour mon titre de souverain pontife, le signal que je dois donner. Mais comme je demandais au prêtre ce que la ville allait sacrifier au dieu dont elle célébrait la solennité annuelle, il me répond : « Pour ma part, j'arrive de la maison avec une oie qui sera mon offrande au dieu. La ville, en revanche, n'a rien préparé pour la fête aujourd'hui ». ⁴²

Julien répète ensuite les propos qu'il a tenus au sénat d'Antioche : « C'est un scandale, disais-je, qu'une cité comme la vôtre marque à l'égard des dieux plus d'indifférence que le plus chétif village des extrémités du Pont. ⁴³ »

4.2.3 Dégoût du dieu de la cité

La formation mystique de Julien mène celui-ci à faire d'Apollon (Hélios-Roi) un dieu souverain. Pour cette raison, il projette sa situation sur celle de la divinité et considère

⁴¹ Emmanuel Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C. : Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, coll. « Bibliothèque archéologique et historique », 2006, p. 32.

⁴² Julien, *Misopogon* : 34.

⁴³ *Ibid.* : 35.

qu'Apollon a dû ressentir la même amertume que lui. La population qui l'avait reçu avec sarcasme n'a pu que déplaire au dieu, et Julien compose le *Misopogon* comme discours d'adieu, comme si Apollon lui-même avait quitté la cité.

Dans l'ensemble, ce texte est un compte rendu des méfaits du peuple d'Antioche à son égard et à l'égard des dieux, ainsi que des raisons pour lesquelles la population s'est montrée ingrate. Il s'agit d'un témoignage de Julien dans lequel on peut lire les désillusions concrètes, politiques et religieuses, de cet idéaliste.

Ce texte livre aussi la raison pour laquelle Julien considère que l'incendie n'a pas chassé Apollon de son temple. Comme Julien s'apprête à quitter la cité d'Antioche par dégoût, il se fait lui-même l'écho d'Apollon sur l'ingratitude de la cité : « le dieu, d'ailleurs, avait confirmé mes dires – plutôt au ciel qu'il ne l'eût jamais fait! – le jour où il abandonna le faubourg sur lequel il avait si longtemps veillé [...].⁴⁴ »

Il fait allusion à son premier passage au temple : « Quoi qu'il en soit, je suis convaincu qu'avant même cet incendie le dieu avait abandonné son temple. Quand j'y suis entré, en effet, pour la première fois, sa statue me l'avait signifié. J'invoque à l'appui de mes dires le témoignage du Grand Soleil contre quiconque en douterait.⁴⁵ »

Donc, Julien ne considère pas qu'Apollon a été chassé de Daphné, ni même qu'il ait subi quelque influence des reliques de saint Babylas, mais qu'il est parti de son propre chef, par dépit. Ce dépit découle de ce que Julien considère comme un manque de piété : absence de sacrifices, de célébrations et d'honneurs, mais aussi, il est vrai, la pollution causée par les corps importés à Daphné.

⁴⁴ Julien, *Misopogon* : 36.

⁴⁵ *Ibid.* : 34.

4.3 Le caractère polluant des reliques selon Julien

Le vocabulaire utilisé par Julien pour désigner les reliques de saint Babylas ne leur accorde aucune valeur sacrée : « Puis, lorsque nous eûmes jeté le cadavre [τον νεκρὸν] hors de Daphné [...] ».

L'attitude de Julien est en accord avec la tradition grecque en ce qui a trait à la pollution mortuaire. Dans son mémoire, Maude Lajeunesse affirme que l'idée grecque d'une forme de pollution dite mortuaire a probablement évolué à partir du concept de souillure, présenté par Homère puis Hésiode, sans toutefois s'appliquer au cadavre; cette souillure était probablement physique, liée au sang, à la crasse ou à l'état de putréfaction du corps. On peut donc dire que le corps d'un mort était touché d'un premier tabou en vertu « des transformations corporelles qui le rendaient rapidement désagréable, parfois même dégoûtant, aux yeux de ses proches.⁴⁶ »

Lajeunesse fait aussi ressortir une dimension psychologique de la relation des Grecs à la mort : la douleur due au deuil, « le malaise ressenti à la mort d'un être cher.⁴⁷ » La pollution mortuaire peut donc s'apparenter à une pollution psychique due à la proximité d'un objet tabou, le corps du défunt, qui vient assombrir l'humeur des citoyens.

Or, la religion grecque repose en partie sur l'opposition de deux concepts liés : ceux de la pollution (ἄγος) et du pur (ἄγνός), reliés étymologiquement au sacré (ἅγιος)⁴⁸. L'accès aux lieux sacrés, dont il faut conserver l'état de pureté, exige que leurs visiteurs soient sans souillure. Par conséquent, on voit apparaître dans la tradition grecque l'idée d'une ségrégation des vivants et des morts qui n'est brisée que lors des rites funéraires obéissant à des règles strictes. En échange, ces rites obligatoires qui permettaient le passage du mort vers l'Hadès permettaient aussi aux proches de se purifier de la souillure mortuaire.

⁴⁶ Maude Lajeunesse, *Les lois funéraires dans le monde grec du VII^e au III^e siècle A. C. : Analyse des motivations des législateurs*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2009, p. 91.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁸ *Ibid.*, note 294.

4.3.1 La dichotomie entre les cultes célestes et les cultes infernaux

Les dieux eux-mêmes ne sont pas immunisés contre cette pollution mortuaire. À cet égard, la religion grecque semble faire une distinction entre les dieux célestes et les dieux infernaux. Il s'agit d'une dichotomie conceptuelle plutôt que manichéenne, et il faut s'abstenir d'associer les enfers grecs, l'Hadès, à l'enfer chrétien. Cette distinction s'opère entre, d'une part, les dieux qui habitent l'Olympe et le monde de la surface, qui pourraient être considérés comme des divinités célestes, et, d'autre part, les dieux infernaux qui habitent les régions sombres et souterraines.

À ces divinités s'associent des principes diamétralement opposés : le pur et l'impur, la vie et la mort, le jour et la nuit, etc. De ces oppositions structurales ressortent des tabous, comme celui qui concerne les vivants et les morts : les dieux célestes, associés à la vie, doivent éviter le contact avec le domaine des dieux infernaux, donc avec la mort. Par exemple, dans *Hippolyte* d'Euripide, Artémis déclare : « Adieu, il nous est interdit de regarder la mort. Nos yeux seraient souillés par un dernier soupir, et je te vois déjà près de ta fin.⁴⁹ » De même Apollon déclare dans *Alceste* : « car c'est aujourd'hui même qu'elle doit s'exiler de la vie. Et moi, pour éviter un contact qui me souillerait, je quitte ce foyer qui m'est cher entre tous.⁵⁰ »

Ainsi, Apollon, le dieu auquel était consacré le sanctuaire oraculaire de Daphné, associé de surcroît à la divinité orientale Hélios-Mithra, appartient à cette catégorie de dieux célestes que la mort répugne. Si les vivants appartiennent aux dieux célestes comme Apollon, les morts appartiennent aux dieux infernaux. Les âmes des défunts relèvent de leur prérogative, comme le mentionne Thanatos dans *Alceste* :

Holà, holà ques fais-tu là ? près du palais pourquoi rôder, Phoibos ? Contre toute justice tu veux confisquer, tu veux abolir les privilèges des dieux infernaux. Ce n'est pas assez d'avoir empêché Admète de mourir, d'avoir leurré les Parques par ton artifice ? Je te retrouve, l'arc à la main, prêt à défendre celle qui a libéré son mari en acceptant de mourir à sa place, la fille de Pélidas.⁵¹

⁴⁹ Euripide, *Hippolyte*, p. 271-272.

⁵⁰ Euripide, *Alceste*, p. 63.

⁵¹ *Ibid.*, p. 64.

De même, Lysias évoque la prérogative des dieux infernaux et la souillure dans son *Oraison funèbre* :

Persuadés que, si ces infortunés avaient entrepris une guerre injuste, ils n'en avaient été que trop punis par le trépas, que cependant on privait de leurs droits les dieux des enfers, on offensait les dieux du ciel en souillant leurs temples et leurs sacrifices, les Athéniens envoient d'abord aux Thébains des députés pour leur demander la permission d'enlever les guerriers qui avaient péri sur le champ de bataille.⁵²

Julien, parlant d'une pratique funéraire chrétienne, évoque également les dieux souterrains dans sa lettre n° 136 : « Je sais que les hommes qui pratiquent la religion avec une exactitude scrupuleuse, exigent que les cérémonies réservées aux dieux d'en bas aient lieu la nuit, ou tout au moins après la dixième heure du jour. Si c'est là le meilleur moment pour le culte des dieux souterrains, nous n'irons point, à coup sûr, en attribuer un autre au culte des morts.⁵³ »

L'empereur se réclame donc de l'héritage religieux dont témoigne la littérature antique. C'est ce même héritage qui explique le malaise ressenti par Julien lorsqu'il est averti de la présence d'un corps à proximité du temple d'Apollon. Afin d'éloigner la source de pollution, Julien ordonne l'expulsion des reliques du faubourg de Daphné, car il considère celles-ci comme un cadavre et non comme des vestiges dotés d'une valeur spirituelle.

4.3.2 L'exemple de Délos

Dans son *Histoire*, Ammien Marcellin fait un parallèle entre le geste de Julien et un précédent historique, celui de la purification de l'île de Délos par les Athéniens : « Julien décida de transférer les corps inhumés en foule autour de la source, selon le rite par lequel les Athéniens avaient purifié l'île de Délos.⁵⁴ »

La mention faite par Ammien Marcellin est un rappel de deux épisodes distincts. Le premier est rapporté dans l'œuvre d'Hérodote, qui décrit une opération d'exhumation et de translation de cadavres sous Pisistrate, au VI^e siècle av. n. è. : « Outre cela, conformément aux

⁵² Lysias, *Oraison* : 7.

⁵³ Julien, « Lettre 136 », in *Lettres et fragments*, op. cit.

⁵⁴ Ammien, *Res Gestae*, XXII, 12 : 8.

oracles, [Pisistrate] purifia encore l'île de Délos, et la purifia comme suit : dans toute la région où la vue portait à partir du sanctuaire, il déterra les morts [τοὺς νεκροὺς] et les transporta dans une autre région de l'île.⁵⁵ »

Le second épisode est rapporté par Thucydide, qui raconte comment les Athéniens purifièrent à nouveau l'île de Délos pendant la guerre du Péloponnèse : «Le même hiver encore, les Athéniens purifièrent Délos, pour obéir à quelque oracle. Une purification avait été faite précédemment, par le tyran Pisistrate, mais dans le seul secteur visible du sanctuaire, non dans l'île entière; cette fois, une purification totale eut lieu, de la façon suivante : les tombes qui se trouvaient à Délos furent toutes enlevées, et il fut expressément interdit de mourir dans l'île où d'y enfanter désormais; il faudrait, pour cela passer à Rhénée.⁵⁶ »

Tel Délos pour les Athéniens, le faubourg de Daphné était sacré pour les Antiochéens : l'île de Délos parce qu'elle était réputée être le lieu de naissance de la divinité, et Daphné parce qu'elle aurait été le théâtre de la poursuite de la vierge Daphné par Apollon. L'empereur Julien ne mentionne pas les antécédents athéniens, mais agit d'une manière comparable. Ce geste, qu'il soit spontané ou prémédité, est toutefois repris par ses coreligionnaires Libanios et Ammien Marcellin qui ne manquent pas d'inscrire l'action de l'empereur dans la continuité de l'histoire classique. Le déplacement des reliques s'inscrit donc dans une logique à la fois religieuse et historique de la pensée païenne, sans faire la moindre référence à des vertus que pourraient avoir les reliques.

4.4 La réaction de Libanios et d'Ammien Marcellin suite à l'incendie

Peu après la translation des reliques de saint Babylas en dehors du faubourg de Daphné, le temple d'Apollon est la proie des flammes. Pour les païens contemporains de l'évènement, c'est une partie de l'identité hellénique d'Antioche qui part en fumée. Deux auteurs païens, Libanios et Ammien Marcellin, présentent de façons différentes le sentiment de perte qu'ils éprouvent après la destruction du temple.

⁵⁵ Hérodote, *Hist.*, I : 64.

⁵⁶ Thucydide, *Pélop.*, III : 104.

4.4.1 Monodie de Libanios

Lors de la présentation des événements au chapitre II, la *Monodie* de Libanios a été décrite comme appartenant à un genre lyrique lamentatif. Diane Johnson démontre que ce discours de Libanios emprunte abondamment aux tropes d'Aelius Aristide, un sophiste grec du II^e siècle, lorsqu'il dresse le portrait pathétique d'une Antioche que l'auteur n'appellera « plus ni belle ni grande⁵⁷ » à cause de la destruction du temple.

Voici certains de ces tropes, ainsi que leurs échos dans la *Monodie* de Libanios :

- 1) Xerxès, homme de grande puissance et conquérant de plusieurs cités grecques, s'incline à Éleusis devant Déméter, de même Shapor I^{er}, roi des Perses, épargne Antioche et rend hommage à Apollon Daphnéen⁵⁸ : « mais le dieu le fit changer d'avis et, jetant sa torche, il se prosterna devant Apollon, tant son apparition l'avait apaisé et transformé⁵⁹ ».
- 2) Comme Éleusis, le Temple d'Apollon est décrit comme un havre de paix où il fait bon méditer; la violence de sa destruction n'en est qu'aggravée⁶⁰.
- 3) Aelius Aristide décrit avec horreur la mort des Mystères éleusiniens avec la destruction d'Éleusis, alors que Libanios rappelle à la communauté civique que les Jeux olympiques de Daphné approchent⁶¹ : « Qui appellera les Jeux olympiques une fête alors que les ruines, toutes proches, invitent aux lamentations?⁶² »

Le récit de sa *Monodie* remonte, comme dans son *Éloge d'Antioche*, au temps où Cambyse épargna le temple. Ensuite, Libanios décrit les affronts subis par la statue du dieu au cours des dernières décennies :

Et puis, quand tes autels avaient soif de sang, tu demeurais, Apollon, le gardien scrupuleux de Daphné, bien que négligé; parfois même, accablé d'outrages et dépouillé de tes honneurs

⁵⁷ Libanios, *Monodie* : 98.

⁵⁸ Diane Johnson, « Libanios's *Monody for Daphne* (Oration 60) and the *Eleusinius Logos* of Aelius Aristides », *loc. cit.*, p. 209.

⁵⁹ Libanios, *Monodie* : 106.

⁶⁰ Diane Johnson, *loc. cit.*, p. 210.

⁶¹ *Ibid.*, p. 210.

⁶² Libanios, *Monodie* : 105.

extérieurs, tu le supportais [...]. Délivré du mauvais voisinage d'un mort dont la proximité t'importunait, voilà que tu t'es dérobé au culte dont on t'entourait.⁶³

Donc, dans l'esprit de Libanios et contrairement à la perception qu'avait Julien des événements, Apollon n'a pas déserté le faubourg et son temple à cause du manque de respect de la cité. C'est plutôt l'incendie qui a provoqué le départ du dieu, « enlevé, comme un fiancé qui s'en va au moment où l'on tresse déjà les couronnes.⁶⁴ »

Selon Libanios, la cité se préparait à rendre les honneurs qui étaient dus au dieu du faubourg, ce qui implique qu'elle n'avait pas entièrement tourné le dos à Apollon. La destruction de son temple et son départ d'Antioche laissent donc les païens dans le deuil.

4.4.2 *Le compte rendu d'Ammien Marcellin*

Au même moment, le onzième jour des calendes de novembre, le magnifique temple d'Apollon à Daphné, construit par le célèbre roi, irascible et cruel, Antiochus Épiphanes, et la statue qui s'y trouvait, reproduisant à la même échelle le Zeus d'Olympie, furent brusquement la proie des flammes et brûlèrent complètement. Devant la destruction soudaine de ce temple par un accident aussi affreux, l'empereur fut transporté de colère jusqu'à ordonner l'ouverture d'enquêtes plus rigoureuses que d'habitude et la fermeture de la grande église d'Antioche.⁶⁵

Ammien Marcellin se détache des événements en rapportant la rumeur selon laquelle l'incendie aurait été d'origine accidentelle : ce serait le philosophe Asclépiadès qui, venu rendre visite à Julien, se serait arrêté pour prier dans le sanctuaire et aurait allumé des cierges « selon l'usage⁶⁶ ». Bien qu'Ammien Marcellin ne semble pas tout à fait convaincu par cette version du récit, qu'il qualifie de « chuchotements bien légers », il préfère mettre l'accent sur le caractère accidentel de l'événement plutôt que sur l'hypothèse d'un incendie criminel. Elle est certes mentionnée, mais toujours dans la bouche de l'empereur Julien et pour dénoncer sa

⁶³ Libanios, *Monodie* : 98.

⁶⁴ *Ibid.* : 112.

⁶⁵ Ammien, *Res Gestae*, XXII, 13 : 1-2.

⁶⁶ *Ibid.*, XXII, 13 : 3.

réaction excessive, les « enquêtes plus rigoureuses que d'habitude » et la « fermeture de la grande église d'Antioche ».

Le récit d'Ammien Marcellin explique cependant les soupçons de l'empereur, car il fait référence au fait que les chrétiens voyaient « avec déplaisir qu'on entourait ce même temple d'une superbe colonnade⁶⁷ ». Quelle était cette colonnade? La lettre n° 80 de Julien à son oncle fait référence à un projet de construction à Daphné exigeant de nombreuses colonnes : « Prends-en partout dans les palais et emporte-les en leur substituant celles des maisons récemment saisies.⁶⁸ » Il est ici question de maisons saisies parce qu'elles avaient été construites avec des matériaux provenant du pillage des temples. La colère des chrétiens pourrait donc s'expliquer par le fait que cette construction s'effectue à leurs dépens, plus que par une réaction de jalousie devant le somptueux péristyle que reçoit le temple de Daphné.

Après avoir rapporté très brièvement l'incendie du temple d'Apollon, la réaction de l'empereur et une cause possible du sinistre, Ammien Marcellin poursuit son récit en mentionnant une pénurie d'eau et un nouveau séisme à Nicomédie. Ces deux derniers faits sont rapportés, sans transition, à la suite de l'hypothèse de l'incendie accidentel, ce qui réduit l'importance relative de l'évènement aux yeux de l'auteur. La réaction d'Ammien Marcellin laisse entendre, lorsque comparée à celle de Libanios, que les païens avaient des rapports différents à la religion.

Les adhérents à la religion païenne percevaient leur patrimoine de manières diverses. Un Libanios, par exemple, touché par l'esprit de la Seconde Sophistique et la culture grecque, ne ressentait pas la perte du temple de Daphné de la même manière qu'un soldat ou qu'un simple citoyen. Pour ces derniers, comme pour Ammien Marcellin, la destruction du temple était un évènement fâcheux, certes, mais qui ne remettait pas en question leur sentiment religieux et l'expression de celui-ci. Cette portion de la population est celle que Julien accuse dans son *Misopogon* d'avoir mal vénéré le dieu et de l'avoir négligé alors que sa religion s'était à bien des égards transformée en pratique privée.

⁶⁷ Ammien, *Res Gestae*, XXII, 13 : 2.

⁶⁸ Julien, « Lettre 80 », in *Lettres et fragments*, op. cit.

En conclusion, on retiendra que le contexte de l'accession au pouvoir de Julien a contribué à l'éloigner de la religion familiale. Le christianisme, central dans le règne des premiers empereurs constantiniens, s'était imposé à Julien lors de sa longue captivité à Macellum; cependant, après sa libération, il jeta un regard en arrière vers ces années de ténèbres et associa ce christianisme auquel il avait adhéré aux années les plus tristes de sa vie. Devenu seul empereur, il s'apostasia et se mit à agir en accord avec des croyances qu'il gardait jusque-là secrètes. En fonction de ces croyances, Julien a perçu le silence de l'oracle d'Apollon comme un signe de la défaveur du dieu, et non comme la manifestation d'un pouvoir exogène des reliques. La translation des reliques de saint Babylas témoigne donc d'un malaise lié au principe antique de la séparation des vivants et des morts, mais non d'un pouvoir que l'empereur ou les autres auteurs païens aurait attribué aux reliques.

Au chapitre suivant, il sera question de l'importance des motivations de Julien dans la construction de l'argumentaire chrétien de Jean Chrysostome. En effet, chacun des arguments païens en faveur du déplacement des reliques sera contré par la rhétorique chrétienne, qui fera de la translation un aveu de la faiblesse de l'ancienne religion et, par conséquent, un signe du triomphe de Dieu sur la tradition « démoniaque ».

CHAPITRE V

L'INSTRUMENTALISATION DE LA RELIQUE ET LA CONVERSION DES ESPACES SACRÉS

Les sources païennes traitent de l'incendie du temple d'Apollon comme d'un incident d'origine humaine : chez Julien puis chez Libanios, il est question d'un mystérieux incendiaire, alors qu'Ammien Marcellin parle sans grande conviction d'une négligence. Par contre, les sources chrétiennes font état d'une cause surnaturelle : l'action de Dieu par l'intermédiaire des reliques de saint Babylas.

Dans le présent chapitre, nous étudierons le discours chrétien et la façon par laquelle les reliques de saint Babylas, donc l'église qu'elles consacraient, sont devenues un outil de la lutte contre la présence païenne. Au cours de ce processus, les reliques qui avaient auparavant un rôle strictement mémoriel ont acquis un véritable pouvoir exorcisant.

En premier lieu, nous présenterons les motifs de la première translation des reliques du cimetière d'Antioche jusqu'au faubourg de Daphné sous Constance Galle. Ensuite, il sera question du pouvoir prophylactique de la relique contre l'influence des dieux païens. Pour terminer, nous aborderons les manifestations physiques du pouvoir de la relique, notamment en lien avec la destruction du temple et la mort soudaine de l'empereur Julien quelques mois plus tard.

5.1 La présence de la relique influence les mœurs.

Il a été fait brièvement mention, au chapitre III, de l'évolution du culte des reliques au cours des premiers siècles. Il faut se souvenir que les corps des saints n'ont acquis des vertus que tardivement; jusqu'au IV^e siècle, la relique ne jouait principalement qu'un rôle mémoriel dans la communauté des fidèles.

Ainsi, les premiers chrétiens à fréquenter les tombeaux des saints le faisaient pour honorer la mémoire du mort, comme ils auraient honoré celle d'un proche parent décédé. Frères et sœurs au sein de leur communauté, les chrétiens considéraient le saint comme un membre de leur famille s'étant particulièrement illustré dans la démonstration de sa foi; son martyre était un exemple à suivre dans la quête du salut de leur âme¹.

En 351, le César d'Orient, Constance Galle, cousin de l'empereur Constance II et demi-frère de Julien, fit déplacer le corps de saint Babylas de la nécropole d'Antioche vers le faubourg de Daphné. Cette décision repose principalement sur la fonction mnémonique associée à la vie du saint. En transposant les reliques de saint Babylas dans le faubourg païen de Daphné, Constance Galle a tenté « d'apporter un médecin au malade ». Il sera donc question du malade, le faubourg de Daphné dont les mœurs étaient relâchées, et du médecin approprié pour sa guérison : saint Babylas, légendaire pour sa retenue dans l'anecdote du portique.

5.1.1 *Le faubourg de Daphné comme un lieu de débauche*

La *Misopogon* de Julien l'Apostat regorge de commentaires sur les mœurs relâchées des Antiochéens. L'empereur mécontent parle d'un peuple hédoniste, plus préoccupé par les apparences et les jeux que par la piété due aux dieux. Il n'est pas le seul à observer ce phénomène puisque Jean Chrysostome, dans *In sanctum Iulianum Martyrem*, dénonce la liesse publique et l'effet néfaste de son entraînement sur les âmes des fidèles, qui les détournent des valeurs spirituelles et les encourage à se concentrer sur leur aspect corporel :

¹ Herrmann-Mascard, Nicole, *op. cit.*, p. 23-24.

Parce que demain, des chœurs d'hommes prennent possession du faubourg; la vue de telles choses amène souvent même celui qui veut être sage, contre son gré, à imiter cette indécence, surtout lorsque le diable y est présent. Il est présent, appelé par les chants des prostitué(e)s, par les paroles honteuses, par la pompe démoniaque.²

Le faubourg de Daphné était donc plus qu'un lieu de pèlerinage pour les néo-platoniciens et un lieu sacré en raison de la tenue des jeux Olympiques; c'était aussi un lieu où des *kômoi*, des cortèges burlesques formés par de jeunes hommes, s'adonnaient à des célébrations orgiastiques. Ces célébrations, typiquement associées au culte de Dionysos dans le monde grec, sont mentionnées par nos principaux auteurs. Libanios, lorsqu'il fait l'éloge des ressources vinicoles d'Antioche, parle de Daphné comme d'un lieu propice à ces processions : « Nothing is absent whose presence is to be desired; but if you speak of Dionysus, his festival is often celebrated here, or if you mention Athene, the earth is blooming with her trees. Therefore, much wine goes hence to our neighbors, and even more oil is carried in freight-ships all over the world.³ »

Dans le *Misopogon*, Julien brosse un portrait peu flatteur de la population d'Antioche et, par extension, de celle de Daphné où se déroulaient les festivités. « Ce qui fait, à votre jugement, la vraie beauté de l'âme c'est une vie voluptueuse.⁴ » Il compare le comportement des Antiochéens à celui des Tarentins de l'Affaire des bacchanales : « Mais vous êtes, vous autres, plus favorisés en tous points que les Tarentins : au lieu de ne disposer que de quelques jours, vous avez toute l'année pour mener joyeuse vie⁵ ».

Outre ces mentions du caractère festif du peuple d'Antioche, d'autres documents contribuent à notre compréhension des mœurs de Daphné. Le catalogue de l'exposition *Antioch : The lost ancient city* offre un aperçu des thèmes décoratifs en vogue dans le faubourg, où les thèmes de l'eau et du vin sont particulièrement prisés. Daphnée était le lieu de résidence d'une partie de l'élite d'Antioche; en témoignent le décor ostentatoire, tout en mosaïques⁶, ainsi

² Jean Chrysostome, *In S Iulianum martyrem*, cité dans Soler, *op. cit.*, p. 39.

³ Traduit librement: « Il ne manque rien dont nous pourrions désirer la présence; si vous parlez de Dionysos, son festival est souvent célébré ici, ou si vous mentionnez Athéna, la terre est florissante de ses arbres. Ainsi, beaucoup de vin va vers nos voisins, et encore plus d'huile par navire vers le reste du monde. » Libanios, *Antiochikos* : 20.

⁴ Julien, *Misopogon* : 20.

⁵ *Ibid.* : 27.

⁶ Christine Kondoleon, « Mosaics of Antioch », in *Antioch: the lost ancient city*, sous la dir. de Christine Kondoleon, Princeton et Worcester, Princeton University Press - Worcester Art Museum, 2000, p. 63-78.

que la place accordée au banquet dans l'organisation de l'espace⁷. Les études de John J. Dobbins et de Christine Kondoleon mettent en évidence l'importance du dîner dans le rituel social des élites d'Antioche; en témoignent les riches mosaïques des *triclinia* dont certaines évoquent, comme pour mettre en garde les convives, les dangers des excès d'amour et de vin⁸.

En raison de ce décor marqué par le goût attesté des Antiochéens pour les plaisirs du corps, de l'importance des Jeux olympiques et des fêtes de liesses qui se déroulaient dans le faubourg sacré, il est possible d'imaginer les excès auxquels ce dernier pouvait être associé. C'est à cette culture valorisant le corps et la satisfaction de ses besoins que Constance Galle s'est attaqué en faisant transférer les reliques de saint Babylas dans le faubourg préféré de l'élite païenne d'Antioche : en tant que chrétien, il considérait ces valeurs comme structurellement opposées à celles du christianisme.

5.1.2 *Saint Babylas comme symbole de mesure et de sobriété*

Il a été question au chapitre III du contexte du martyre de saint Babylas. L'étude du processus de construction mythique autour du personnage du saint a fait ressortir que dès Eusèbe de Césarée, l'évêque anonyme était considéré comme un obstacle au péché. En interdisant à l'empereur d'entrer dans l'église, le saint faisait preuve à la fois de mesure et d'autorité morale. Même après sa mort, saint Babylas veille toujours sur l'ordre de son troupeau par l'intermédiaire de ses reliques. Le croyant qui passe à Daphné, lieu d'excès et de vice, est interpellé par la présence des reliques de Babylas. Comme l'empereur Philippe qui s'était soumis à la pénitence ordonnée par l'évêque anonyme à cause d'actes qui déplurent à Dieu, le pécheur est invité à la pénitence par la présence des reliques.

La version de Jean Chrysostome met aussi l'accent sur cet aspect du mythe de saint Babylas. Dans ce cas, cependant, l'empereur invité à la pénitence résiste et punit le saint homme qui s'était illustré par sa modération. Babylas est opposé à Diogène le cynique pour

⁷ John J. Dobbins, « The houses at Antioch », in *Antioch: the lost ancient city*, op. cit., p. 51-62.

⁸ Christine Kondoleon, « Mosaics of Antioch », loc. cit.

mettre en évidence l'humilité dont il a fait preuve malgré sa position d'autorité spirituelle, contrairement au philosophe qui s'était illustré par son insolence face à Alexandre le Grand.

C'est l'essence même du mythe de saint Babylas qui repose sur cette anecdote du portique de l'église et sur l'intervention du saint auprès de l'empereur. Dans sa forme première, la légende repose sur l'idée d'une primauté du pouvoir divin sur le pouvoir séculier. Cependant, elle est aussi chargée d'un symbolisme qui prête au saint un caractère moralisateur : les raisons derrière l'intervention de saint Babylas sont toujours d'ordre moral, et non politique. Dans la version d'Eusèbe, il est question « des nombreuses plaintes qui [...] concernaient [l'empereur]⁹ » ; dans celle de Chrysostome il s'agit du meurtre du fils d'un allié, alors que celle de Jean Malalas mentionne l'idolâtrie de l'empereur. Est commune à toutes ces versions la notion de péché qui couvre de honte et appelle à la pénitence. Par extension, les reliques du saint possèdent le caractère moralisateur de Babylas.

Il a aussi été question au chapitre III du rôle de la relique comme objet de commémoration. Avant d'être investie de vertus prophylactiques, la relique du saint occupait une place privilégiée dans la vie des communautés chrétiennes. La mémoire du saint, considéré comme un parent spirituel des croyants, présentait à ces derniers un idéal auquel aspirer dans un monde où les tentations étaient nombreuses : l'idolâtrie, l'injustice, mais aussi la luxure et les excès en tous genres. Jean Chrysostome décrit cette vertu de la relique :

Après le talent oratoire, les tombeaux des saints occupent, en effet, le second rang pour inciter à la même ferveur les âmes de ceux qui les contemplent, et si quelqu'un s'approche d'une tombe de ce genre, il a aussitôt la claire perception de cette force active. Car la vue du cercueil, en pénétrant dans l'âme, la frappe, la stimule et lui donne les mêmes dispositions que si le mort priait avec elle, se tenait près d'elle et sous son regard. Alors l'homme qui a éprouvé cela quitte ces lieux rempli d'une grande ardeur et devenu tout autre qu'il n'était.¹⁰

Chrysostome explique la translation des reliques de saint Babylas vers le faubourg de Daphné par le besoin de reprendre « cet endroit tombé au pouvoir de jeunes débauchés et dans le risque d'être inaccessible aux hommes respectables et désireux de mener une vie honnête¹¹ ».

⁹ Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV : 34.

¹⁰ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 65.

¹¹ *Ibid.* : 67.

Il raconte ensuite l'établissement d'Apollon à Daphné et sa prise de possession par « ces jeunes libertins¹² ».

La beauté de Daphné attire vers elle-même les plus frivoles; et le martyr, comme assis dans une grotte, tend ses pièges aux visiteurs [...] Puisque, parmi les hommes, les uns par frivolité, les autres à cause des soucis de la vie, refusent de se rendre auprès des tombeaux des martyrs, Dieu a pourvu à ce qu'ils soient pris au filet de cette façon et qu'ils puissent bénéficier de la médecine de l'âme. C'est un peu ce qu'on fait pour le malade qui refuse de prendre des remèdes utiles : on le trompe en cachant le remède dans quelque douceur.¹³

Les reliques du saint, transportées à Daphné par Constance Galle, correspondent chez Chrysostome à « l'envoi du médecin aux malades¹⁴ ». Cette expression est un écho du récit de son martyre, dans lequel saint Babylas est présenté comme le médecin des âmes confronté à la gangrène du péché de l'Empereur : il est mort en combattant la fièvre malfaisante qui consumait alors son ouaille. Dans la mort, le saint homme voit sa mémoire associée à cette lutte et, par conséquent, ses reliques permettent de rappeler les fidèles à la vertu.

5.2 Son pouvoir nie celui des dieux païens.

Jean Chrysostome pousse cependant la métaphore médicinale beaucoup plus loin que le seul acte de mémoire. Au passage 69 de son *Discours*, le Père de l'Église annonce déjà le rôle qu'auront les reliques au Moyen-Âge : plus qu'un rappel à la mesure destiné aux croyants, le caractère médical du martyre de saint Babylas se manifeste désormais de façon concrète. Comme un chirurgien amputant le membre gangréné d'un corps autrement sain, la relique coupe la source du mal de Daphné : elle neutralise le dieu païen qui y avait élu domicile.

Dans son *Discours sur Babylas*, Jean Chrysostome décrit un phénomène analogue à celui de la consécration des lieux par la relique : en effet, l'installation du démon Apollon dans le faubourg de Daphné constituait une tentative de corruption orchestrée par le diable. Le Malin, séduit par le comportement débauché des habitants de Daphné, « forgea le mythe et installa le démon, afin que cette histoire devînt pour eux plus vive incitation à la débauche et à

¹² Chrysostome, *Disc. Babylas* : 68.

¹³ *Ibid.* : 71.

¹⁴ *Ibid.* : 69.

l'impiété¹⁵ ». Ce passage implique trois choses : premièrement, que le démon Apollon n'est pas plus autochtone que Babylas, mais qu'il est attiré à Daphné par les comportements dépravés qui ont cours dans le faubourg; deuxièmement, que son mode opératoire est le même que celui des reliques, c'est-à-dire qu'il s'est installé à Daphné pour influencer les mœurs des habitants; troisièmement, que l'issue du combat entre l'influence de Babylas et celle d'Apollon repose uniquement sur un rapport de force. Parce que le pouvoir de Dieu surpasse celui des idoles, la victoire de saint Babylas sur le démon païen est d'ores et déjà acquise.

5.2.1 Le cas du « cadavre » de Daphné

Il a été question au chapitre IV des raisons qui ont poussé l'empereur Julien à expulser les reliques de saint Babylas du faubourg de Daphné : les Grecs considèrent depuis longtemps les restes mortels comme une source de pollution du domaine des dieux. Les religions proche-orientales considéraient la divinité comme présente dans son sanctuaire. Elles considéraient aussi impures certaines odeurs ou certaines conditions¹⁶. Comme elles, la religion grecque investissait l'image du dieu d'une partie de son essence. Dans toutes ces traditions, les sources de pollution devaient être tenues à l'écart des temples et sanctuaires.

Rappelons que les Pères de l'Église, auxquels appartient Jean Chrysostome, sont issus de classes sociales relativement aisées, bénéficiant la plupart du temps de la même éducation que les élites de la société romaine. Chrysostome n'échappe pas à cette tendance, il fut d'ailleurs un élève du sophiste païen Libanios; c'est sans doute la raison pour laquelle il cite si abondamment la *Monodie* de son ancien maître dans son *Discours sur Babylas*. Cette éducation élitaine implique, du moins dans la partie orientale de l'Empire, l'assimilation d'un certain degré de la *παιδεία* grecque. On peut donc difficilement prétendre que Jean Chrysostome ignorait l'existence du tabou prescrivant la séparation des morts et des vivants.

¹⁵ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 69.

¹⁶ Karel Van der Toorn, « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien », *Revue de l'histoire des religions*, 206, 4 (1989).

Ainsi, lorsqu'il décrit l'aversion d'Apollon pour la relique de saint Babylas, il transforme consciemment un tabou du paganisme en argument de polémique. Qui plus est, parmi ce que Chrysostome décrit comme une multitude de sépultures (ce qui est plausible, étant donné la tendance chrétienne à l'inhumation *ad sanctos*¹⁷), il semble que l'empereur Julien n'ait jugé utile que de déplacer celle du saint. C'est du moins ce que laisse entendre son *Misopogon*, lorsqu'il est question de déplacer le « cadavre » (τόν νεκρόν), au singulier, ce que Chrysostome semble confirmer :

Pour moi, je dis "les cadavres" [τοὺς νεκρούς], [Apollon] déclare-t-il, afin que ma défaite ne soit pas évidente; je crains, en outre, de nommer le saint par son nom; mais toi, [Julien,] comprends ce que je dis et sans t'occuper des autres, déplace le martyr, car c'est lui qui nous a fermé la bouche.¹⁸

La présence de la relique met donc Julien dans l'embarras : d'une part, il peut difficilement rechercher la faveur du dieu de Daphné sans retirer les corps du faubourg, alors que d'autre part, le retrait du corps fournit des arguments à ses opposants. Reste à savoir pourquoi Julien s'est contenté de déplacer la relique de saint Babylas en laissant les autres corps à leur place : connaissait-il l'existence des autres tombes? Son ignorance est improbable. On pourrait même présumer que Julien était trop informé des pratiques chrétiennes pour ignorer la présence de telles sépultures : pour avoir, dans sa jeunesse, participé avec son frère Constance Galle à la construction d'un martyrium, Julien connaissait très bien l'attachement des chrétiens pour les reliques de leurs saints¹⁹. Il est plutôt probable qu'il ait cherché avant tout à neutraliser les prétentions chrétiennes sur Daphné²⁰ en retirant les reliques qui devenaient un encombrant marqueur de possession.

¹⁷ Yvette Duval, *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 49-130.

¹⁸ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 82.

¹⁹ Grégoire, *Contre Julien (Disc. 4)* : 23-26.

²⁰ Peut-être vaut-il la peine d'éliminer d'emblée la possibilité d'une vengeance envers son défunt frère. Les récits de jeunesse de Julien et la brutale administration du procès des délateurs de Constance Galle laissent plutôt croire que Julien restait attaché à son aîné.

5.2.2 À travers Babylas, Dieu réduit Apollon au silence

Malgré tout, qu'il ait ou non flairé le piège fait peu de différence : Julien a fait déplacer les reliques de saint Babylas en prétextant la pollution causée par la présence du corps du saint. Ceci lui permet de se débarrasser d'un marqueur de possession encombrant, sans pour autant admettre que la présence du corps de Babylas n'appuie d'éventuelles visées chrétiennes sur le faubourg de Daphné. Une fois le corps déplacé, l'occasion de réécrire les événements se présente à Jean Chrysostome. Il invente un dialogue entre le dieu Apollon, qu'il qualifie de démon, et l'empereur apostat. Cette discussion entre les deux ennemis du christianisme, qui n'a eu aucun témoin sinon Julien lui-même, présente les pouvoirs prophylactiques des reliques de saint Babylas. Le jeu du pluriel et du singulier du terme « cadavre », cité plus haut, permet de réfuter l'argument païen : Apollon ne déteste pas les morts en général, comme voudrait le faire croire Julien, mais est incommodé par la présence des reliques d'un mort en particulier.

L'incapacité du démon à répondre aux questions de l'empereur est rapidement récupérée au passage suivant pour comparer la puissance oraculaire d'Apollon à celle des prophètes de Dieu : « ils ont prédit des événements qui se passeraient mille quatre cents ans plus tard et, au cours de leurs prédictions, ils n'ont fait ni demandes ni reproches de ce genre [...] Au contraire [...] là où se commettait tout ce qui entraîne véritablement corruption et souillure, ils prédisaient l'avenir avec vérité, et la souillure des autres n'entravait en rien leur prophétie.²¹ »

Le pouvoir oraculaire d'Apollon, autant à Delphes que dans ses autres sanctuaires, est inférieur à la capacité des prophètes de Dieu de prédire l'avenir. Le pouvoir du dieu païen, dont les prédictions souvent cryptiques sont connues pour répondre à des questions de l'ordre du court au moyen terme, semble alors misérable face à au pouvoir remarquable de Dieu. La faiblesse d'Apollon est d'ailleurs confirmée par sa soudaine impuissance éprouvée à l'arrivée du saint.

Cette impuissance du dieu païen devant le pouvoir de la relique devient, dans la rhétorique de Chrysostome, un signe de l'infériorité de son culte face au christianisme triomphant. Jean Chrysostome affirme ainsi la victoire de la relique sur les influences païennes de Daphné :

²¹ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 85.

l'influence du saint invite les croyants à la mesure et son pouvoir neutralise celui du dieu « libertin²² » que Chrysostome accuse de justifier ces comportements. Cet argument fera école, et on trouvera chez Sozomène et Philostorge un récit similaire, voire amplifié. Dans son *Histoire ecclésiastique*, Philostorge fait référence à un oracle rapporté de Delphes par Oribase, questeur et médecin :

Go tell the king the wondrous hall is fallen to the ground.
Now Phoebus has a cell no more, no laurel that foretells,
No talking spring; the water that once spoke is heard no more.²³

Cet oracle, provenant de Delphes, annonce les difficultés du dieu depuis l'installation des reliques de saint Babylas à Daphné; c'est donc tout le « réseau de communication » d'Apollon qui est affecté par le « brouillage » chrétien. Plus tard, lors de son séjour à Antioche, Julien aurait tenté d'obtenir une prédiction de l'oracle d'Apollon à Daphné, qui serait demeuré silencieux malgré l'aide des plus éminents prêtres païens²⁴.

Les auteurs postérieurs à Jean Chrysostome ajoutent une suite au silence des idoles d'Apollon : une fois les reliques de Babylas enterrées au cimetière d'Antioche, l'oracle de Daphné retrouve la parole, suivi par tous les autres oracles du monde. Mais leurs prédictions sont toutes erronées car la puissance de Dieu, qui seul connaît l'avenir, les fait mentir : « Thus when all the oracles together, each in turn, predicted that Julian, the emperor's uncle, would not die of his illness, at the very moment the prophecies were being read, the pitiful man died a wretched death.²⁵ »

Inversement, Julien, en tentant de reconstruire le Temple de Jérusalem, ne parvient pas à faire mentir la prophétie de Dieu selon laquelle le Temple serait perdu pour de bon²⁶. Une fois

²² Chrysostome, *Disc. Babylas* : 68.

²³ Traduit librement : « Va dire au roi que la salle merveilleuse s'est écroulée. / Maintenant, Phébus n'a plus de cellule, ni de laurier qui prédit, / Ni de source parlante; l'eau qui parlait autrefois n'est plus entendue. », Philostorge, *Hist. eccl.*, VII : AP 35.

²⁴ *Ibid.*, VII : AP 53.

²⁵ Traduit librement : « Puis, quand tous les oracles ensemble, tour à tour, prédirent que Julien, l'oncle de l'empereur, ne mourrait pas de sa maladie, au même moment qu'étaient lues les prophéties, l'homme pitoyable périt d'une mort misérable. », *Ibid.*, VII : 12.

²⁶ *Ibid.*, VII : 14.

de plus, le pouvoir de Dieu, manifesté par l'intermédiaire des reliques, fait d'Apollon un charlatan.

5.2.3 *La réponse païenne confirme l'impuissance d'Apollon*

La rhétorique chrétienne insiste aussi sur ce qu'elle interprète comme une faiblesse du paganisme, brièvement mentionnée dans les paragraphes précédents : Julien prétexte que l'absence de prédiction s'explique par l'absence du dieu. « Quoi qu'il en soit je suis convaincu qu'avant même cet incendie le dieu avait abandonné son temple. Quand j'y suis entré, en effet, pour la première fois, sa statue me l'avait signifié.²⁷ » Les passages 34 à 36, qui ont été abordés au chapitre IV, dressent le portrait d'un dieu déçu par l'absence de prières et de sacrifices, un dieu qui a abandonné sa demeure parce qu'il avait été abandonné par son peuple. Jean Chrysostome reprend cette raison, mais en signifiant qu'il s'agit d'un prétexte invoqué par le démon pour excuser son impuissance.

En accédant au trône, Julien avait mis en place des politiques pour arrêter le déclin de la religion traditionnelle, dont le rétablissement du financement des temples et la levée de l'interdiction des sacrifices. Chrysostome note qu'en dépit de ces politiques favorables, Apollon n'a pas retrouvé son pouvoir prophétique : « en lui rendant un culte assidu, vous lui avez démoli sa justification et l'avez empêché de s'abriter derrière la rareté de ses sacrifices.²⁸ » Par cette affirmation, Jean Chrysostome ignore le propos de Julien qui déplore l'échec de sa tentative de restaurer les cultes païens, et non la défaite d'Apollon devant le dieu chrétien : « à l'heure même où les dieux ont dissipé les brumes de l'athéisme, refuser d'offrir à votre dieu même un oiseau au nom de la cité, quand elle devrait justement lui sacrifier un bœuf par tribu!²⁹ » Jean Chrysostome considère donc que les politiques de Julien ont eu un effet sur la participation aux rites païens mais que ce renouveau n'a pas suffi à rendre à Apollon le pouvoir

²⁷ Julien, *Misopogon* : 34.

²⁸ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 86.

²⁹ Julien, *Misopogon* : 35.

qu'il prétendait avoir. Julien, quant à lui, dit que ses mesures n'ont pas eu l'effet escompté : les sanctuaires demeurant déserts, l'absence d'Apollon s'est prolongée.

Chrysostome met donc en œuvre un procédé rhétorique qui transforme les arguments du paganisme entre contre-arguments chrétiens. La présence du saint à Daphné a d'abord pour effet de diminuer l'emprise d'Apollon sur les âmes des Antiochéens, puis le silence du dieu est interprété comme une preuve du pouvoir du dieu chrétien. Enfin, la rhétorique chrétienne vient contrecarrer la défense païenne en niant le pouvoir du dieu de Daphné, présenté comme impuissant devant les reliques de saint Babylas.

5.3 La destruction du temple n'est qu'un avertissement.

Après le déplacement des reliques de saint Babylas vers le cimetière d'Antioche, un incendie se déclare dans le temple d'Apollon. Il a été question au chapitre II des sources concernant ce sinistre. Nous discuterons ici de la réutilisation chrétienne de l'évènement en lien avec le pouvoir de la relique.

Le *Discours sur saint Babylas* de Jean Chrysostome présente les faits comme une intervention de Dieu, invoquée par le saint lui-même : « Babylas, en effet, pria Dieu d'envoyer le feu sur le temple et il consuma le toit tout entier, anéantissant l'idole jusqu'à l'extrémité des pieds, le rendant cendre et poussière, mais il laissa tous les murs debout.³⁰ » Autrement, « si la foudre était tombée sur l'empereur, les témoins du corps auraient eu peur sur le moment, mais, passé deux ou trois ans, le souvenir de l'évènement se serait perdu et beaucoup auraient douté du miracle.³¹ »

La ruine laissée par l'intervention du saint appartient à la rhétorique de la victoire chrétienne : elle est un témoignage matériel du pouvoir de Dieu et du déclin de la religion païenne. La ruine met en évidence ce qui survit autour d'elle : le faubourg de Daphné, sauvé par l'influence de saint Babylas.

³⁰ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 93.

³¹ *Ibid.* : 114.

5.3.1 Dieu offre à l'empereur la possibilité de se remettre sur le droit chemin

La destruction du temple d'Apollon Daphnéen est interprétée par Jean Chrysostome comme un signe de la clémence divine. Après tout, l'incendie n'a-t-il pas épargné les bâtiments voisins? En outre, la destruction du temple était une manière d'épargner l'Empereur pour l'enjoindre à changer de voie.

Cette destruction serait donc une mise en garde pour l'empereur Julien, comme l'avait été l'intervention du saint homme interdisant à l'homologue de Julien de pénétrer dans l'église. En effet, alors que la colère divine aurait pu se déverser sur la tête de l'Apostat, elle a plutôt frappé le démon dont il était la victime.

Aux passages 118 à 122 de son *Discours sur Babylas*, le docteur de l'Église présente l'incendie du temple comme un événement parmi une série de signes enjoignant Julien à se repentir : « Car ce fut ni le seul signe, ni le premier que le Christ lui donna de sa propre puissance, mais il lui en (fit voir) aussi beaucoup d'autres, non inférieurs à celui-là³² ».

Parmi ces signes, citons la famine d'Antioche lorsqu'il établit son quartier général pour les campagnes perses³³ et une sécheresse causée par ses sacrifices aux sources de Daphné. La suite des événements fâcheux frappant la cité et son armée est comparée à celle de « jadis au temps du roi d'Égypte³⁴ », c'est-à-dire aux dix Plaies d'Égypte qui frappèrent le Pharaon de l'Exode. L'impiété de Julien est surtout évoquée dans sa tentative de reconstruire le Temple de Jérusalem, soi-disant rasé « par la puissance du Christ³⁵ », qui se serait soldé par la mort des ouvriers chargés de relever la structure.

L'incendie du temple d'Apollon devait donc faire réfléchir Julien à son apostasie et aux dangers qui l'attendaient s'il persévérait sur cette voie. Appelé à la prudence par le témoignage

³² Chrysostome, *Disc. Babylas* : 118.

³³ Cette famine, Julien tenta de l'alléger sans grand succès par de nombreuses lois et distributions de denrées. C'est l'insuccès de ces mesures qui a motivé la rédaction de son *Misopogon*, plus que l'incendie du temple qui n'y est qu'un grief parmi tant d'autres.

³⁴ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 118.

³⁵ *Ibid.* : 119. D'après Jean Bouffartigue, Julien considérait la pratique sacrificielle comme le signe d'une religion civilisée, la source de la relation théurgique. Il est possible que Julien ait considéré la reconstruction du Temple comme une façon d'offrir aux Juifs la possibilité de renouer avec les pratiques sacrificielles.

de la puissance du saint, Julien se serait abstenu de faire détruire le martyrium de Babylas³⁶. Par contre, cela ne suffit pas à le ramener à la foi chrétienne et il persista donc dans ses croyances païennes.

5.3.2 *La mort de Julien*

La rhétorique chrétienne a fait de Julien la cible d'une suite de malheurs visant à redresser sa foi. Il semble cependant que même la patience divine ait eu une fin : il est mort la même année pendant sa campagne contre les Perses.

En 363, lors de son offensive contre les Perses, Julien réussit à atteindre Ctésiphon en faisant traverser le Tigre en pleine nuit à ses quelque 35 000 hommes. Les Perses, surpris, se replièrent dans la cité et Julien souhaita l'assiéger, mais ses généraux s'y opposèrent, les forces de Shapor II n'étant pas très loin et risquant de prendre l'armée romaine à revers. Dans sa détermination, Julien incendia sa flotte pour empêcher la défection de ses hommes, mais se trouva ainsi pris entre l'armée de Shapor et le Tigre.

Constatant le danger que représentait l'armée sassanide, Julien aurait ensuite amorcé un mouvement de repli par le nord. Harcelés par les Perses et affamés par la politique de la terre brûlée appliquée par ces derniers, les hommes de Julien étaient affaiblis à la bataille de Samarra (26 juin 363). Ammien Marcellin rapporte en détail les circonstances dans lesquelles l'Apostat fut blessé et succomba : touché au foie par un javelot d'origine inconnue, Julien fut alité une première fois, mais ne put se résoudre à quitter le combat³⁷. Il s'élança une seconde fois dans la mêlée, mais le sang qui s'écoulait de sa blessure le contraignit à se ranger : « L'espoir même de vivre s'éteignit en lui quand, sur sa demande, on lui eut dit que l'endroit où il était tombé s'appelait Phrygie. Car, suivant une prédiction, Phrygie était le nom du lieu où l'attendait la mort [...] »³⁸. Julien consola ses assistants en disant « qu'il était inconvenable de pleurer celui

³⁶ *Ibid.* : 97.

³⁷ Ammien, *Res Gestae*, XXV, 3 : 6-7.

³⁸ *Ibid.*, XXV, 3 : 8-9.

qui allait au ciel prendre place parmi les astres [...]»³⁹, puis il mourut dans sa tente après que sa plaie se fut rouverte⁴⁰.

Malgré le témoignage d'Ammien Marcellin, qui participa aux combats, les deux factions religieuses se sont empressées de spéculer sur l'origine de la lance qui tua Julien. Pour Libanios, la main inconnue qui brandit cette lance aurait été celle d'un chrétien. Pour Jean Chrysostome, il s'agissait d'une leçon divine. Laissant Julien s'enfoncer dans sa folie, Dieu le punissait déjà de ses impiétés passées et faisait de la mort « honteuse et pitoyable⁴¹ » de l'empereur une leçon de sagesse pour le reste du monde. Toujours selon Chrysostome, le châtement réel de Julien pouvait bien attendre le Jugement dernier si ses actions permettaient d'édifier les témoins de sa déchéance.

Comme on pouvait s'y attendre, le récit de la mort de Julien subit des transformations avec le temps. C'est ici que prend fin la clémence divine évoquée par Jean Chrysostome, car après lui les auteurs chrétiens élaborèrent des récits mettant en scène le pouvoir du Christ et de ses martyrs. Dans son *Histoire ecclésiastique*, Philostorge attribue au Christ lui-même la mort de Julien : « it was Christ the Lord who was ranged against him. For a bent bow appeared suddenly from the air, and an arrow was loosed at him as at a target and, driving through his flanks, pierced clear through his abdomen⁴² ». De même, Sozomène attribue la mort de Julien aux apôtres et aux prophètes :

Cet homme [un des familiers de Julien], dit-on, alors qu'il se hâtait vers Julien qui se trouvait en Perse, détela à un certain point de la route, et, comme il n'y avait là nul logement, il dormit dans l'église du lieu. Et, en état de veille ou en songe, il vit un grand nombre d'apôtres et de prophètes qui, s'étant réunis, déploraient les violences de l'empereur à l'égard des églises et délibéraient sur ce qu'il fallait faire. Comme ils discutaient longuement là-dessus et pour ainsi dire ne savaient que faire, deux d'entre eux, s'étant levés, recommandèrent aux autres d'avoir bon courage et, comme s'ils partaient pour supprimer le pouvoir de Julien, quittèrent en hâte l'assemblée [...]. De nouveau il s'endormit là et il vit la même assemblée où entrèrent soudain, comme s'ils revenaient de

³⁹ *Ibid.*, XXV, 3 : 15.

⁴⁰ *Ibid.*, XXV, 3 : 15-23.

⁴¹ Chrysostome, *Disc. Babylas* : 123.

⁴² Traduit librement : « c'est notre Seigneur le Christ qui s'était rangé contre lui. Car un arc bandé apparut soudainement de l'éther, et une flèche fut lâchée avec lui pour cible et, traversant ses flancs, perça en travers de son abdomen. », Philostorge, *Hist. eccl.*, VII : 15a [AP 69].

voyage, ceux qui étaient partis la nuit précédente en expédition contre Julien, et ils annoncèrent aux autres que Julien avait été tué.⁴³

Plus tardivement encore, Jean Malalas reprend le récit de Sozomène à quelques détails près. Dans son récit, Dieu ne se cache plus dans le tumulte de la bataille pour frapper Julien. Malalas présente deux rêves qui rappellent ceux évoqués par Sozomène, le premier étant celui de Julien lui-même : alors qu'il dort paisiblement dans un village, un homme d'âge mûr portant une cuirasse apparaît et le frappe de sa lance. Julien se réveille blessé grièvement à l'aisselle, s'informe du nom du village où il campe, et désespère en entendant le nom d'Asie. Maudissant son dieu, Hélios, de l'avoir abandonné pour les Perses, Julien s'éteint dans la nuit. Cet évènement fait écho aux propos d'Ammien Marcellin qui mentionne une prédiction faite à Julien relative au lieu de sa mort. De même, selon Jean Malalas, le seul auteur chrétien à ne pas rapporter le silence de l'oracle d'Apollon, Julien aurait reçu la prédiction qu'il « mourrait en Asie⁴⁴ ».

Le deuxième rêve est celui de Basile de Césarée. La nuit même du rêve de Julien, Basile voit en rêve le Christ sur son trône ordonnant à saint Mercure de tuer Julien. Le saint, portant une cuirasse, disparaît puis réapparaît avant de déclarer que « The emperor Julian has been fatally wounded and has died, as you commanded, Lord⁴⁵ ».

La tradition chrétienne représentée par Philostorge, Sozomène et Jean Malalas s'entend pour décrire la mort de Julien comme un moment de honte où se mélangent la folie et le désespoir. Philostorge et Sozomène affirment même que Julien vit le Christ se moquer de lui⁴⁶; Malalas reprend la dernière colère de l'empereur, mais ne mentionne que sa malédiction adressée à son propre dieu.

⁴³ Sozomène, *Hist. eccl.*, VI, 2 : 3-5.

⁴⁴ Malalas, *Chronique*, XIII : 19.

⁴⁵ Traduit librement: « l'empereur Julien a été blessé fatalement et est décédé, comme vous me l'avez commandé, Seigneur. », *Ibid.*, XIII, 23-25.

⁴⁶ « He wailed loudly and woefully, and he thought he saw out Lord Jesus Christ standing before him and laughing at him. Filled with darkness and madness, he took his own blood in his hand and flung it into the air, and about to expire, he cried, « You have won, Christ! Have your fill, Galilean! » And thus he died a frightful, horrid death, reviling at length his gods as he departed from life », Philostorge, *Hist. eccl.*, VII : 15a [AP 69]; « On dit en effet que, quand il eut été blessé, il puisa du sang à sa blessure ouverte et le lança vers l'éther, comme s'il avait les yeux fixés sur une apparition du Christ et qu'il le rendit responsable de sa propre blessure. », Sozomène, *Hist. eccl.*, VI, 2 : 10.

Dans les transformations que leur a imposées la rhétorique chrétienne, les épisodes de la translation des reliques de saint Babylas en dehors du faubourg de Daphné, de l'incendie du temple d'Apollon et de la mort de Julien en Mésopotamie appartiennent au mythe de saint Babylas et participent à sa construction. Pourtant, le récit du martyre de saint Babylas ne présentait lui-même aucune trace de phénomène surnaturel. C'est au temps de Julien, ou du moins peu de temps après sa mort, que s'est développée l'idée des vertus prophylactiques de ses reliques; plus qu'un rappel symbolique à la mesure, les reliques de saint Babylas sont devenues, sous la plume de Jean Chrysostome et des auteurs chrétiens postérieurs, un véritable outil d'exorcisme territorial.

CONCLUSION

Pour mener à bien notre enquête sur l’Affaire des reliques et sur l’appropriation de l’espace sacré d’Antioche au IV^e siècle, nous avons réuni les témoignages d’auteurs de l’époque : Julien l’Apostat, Jean Chrysostome, Libanios et Ammien Marcellin. À ces témoignages se sont ajoutés ceux de Philostorge, de Sozomène et de Jean Malalas, plus tardifs, qui ont permis d’évaluer la fortune des événements dans un monde où le christianisme a triomphé sur la religion traditionnelle de l’Empire. Afin de mieux comprendre la trame des événements, nous avons étudié la construction hagiographique du récit de la mort de saint Babylas, ainsi que les perceptions divergentes des restes du saint. Nous nous sommes intéressés à la place des reliques dans les églises de Syrie du Nord, qui ont connu une lente évolution formelle laissant une place croissante au culte des reliques, ce qui témoigne d’une évolution de la relation des chrétiens à celles-ci.

La translation par Constance Galle des restes de saint Babylas vers Daphné, un des premiers cas connus de translation officielle de reliques vers un lieu spécialement aménagé, avait pour objectif de christianiser le faubourg sacré; elle devait rappeler aux croyants les vertus du saint et les inviter à suivre son exemple. Ce premier pouvoir attribué aux reliques reposait moins sur une intervention surnaturelle que sur la forme première du culte des reliques, un acte de mémoire.

Contrairement aux chrétiens, Julien, païen convaincu ayant autrefois adhéré à la religion chrétienne, considérait les reliques des saints comme de simples cadavres. Les corps des saints étaient pour lui une source de pollution, comme tous les autres corps. La ségrégation des morts, confiés aux soins des divinités infernales, et des vivants, sous la tutelle des divinités célestes, était prescrite depuis la haute Antiquité. Bien que Julien n’ait certainement pas été insensible à l’intrusion que représentait la sépulture d’un saint chrétien en territoire païen, la présence

d'un corps dans un faubourg consacré à Apollon-Hélios ne pouvait que faire horreur à la divinité et c'est pourquoi Julien se serait mis en devoir d'évincer le saint de Daphné.

Pour Jean Chrysostome et ses successeurs, l'expulsion des reliques hors du faubourg et la destruction subséquente du temple d'Apollon démontrent la suprématie du dieu chrétien sur les démons païens comme sur les pouvoirs temporels. Les reliques de saint Babylas sont désormais investies de pouvoirs apotropaïques qui contribuèrent à développer chez les chrétiens l'idée selon laquelle la relique peut être le vecteur d'une intervention surnaturelle. L'Affaire des reliques de 362 marque la fin de la restauration païenne de Julien; pour les chrétiens, elle contribue à associer directement et durablement les reliques aux miracles de la foi et au développement de nouvelles formes du culte des reliques.

APPENDICE I

PLANS

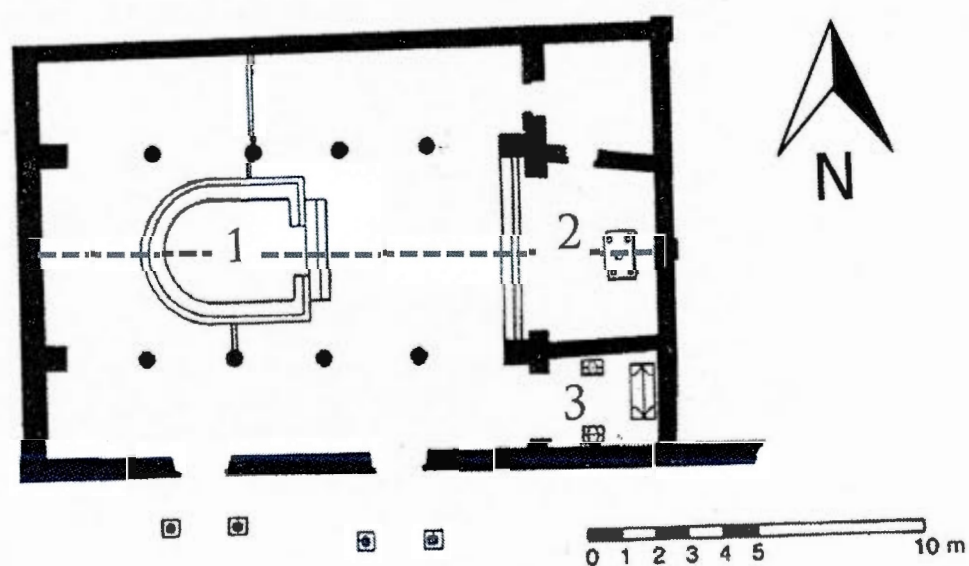


Figure 1 : Église de Baqirha¹

Légende :

1. Exèdre-Bêma
2. Sanctuaire
3. Chapelle des martyrs

¹ Adapté de Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 31.

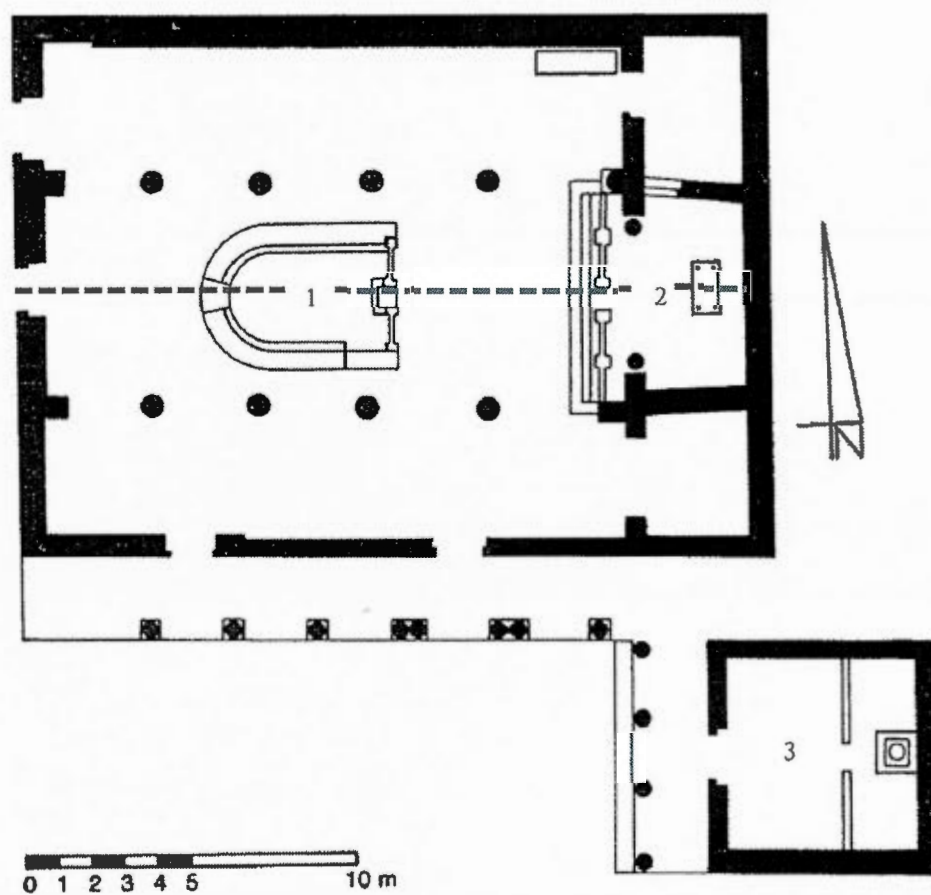


Figure 2: Église nord-est de Deir Dêhès²

Légende :

1. Exèdre-Bêma
2. Sanctuaire
3. Chapelle des martyrs

² Adapté de Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 55.

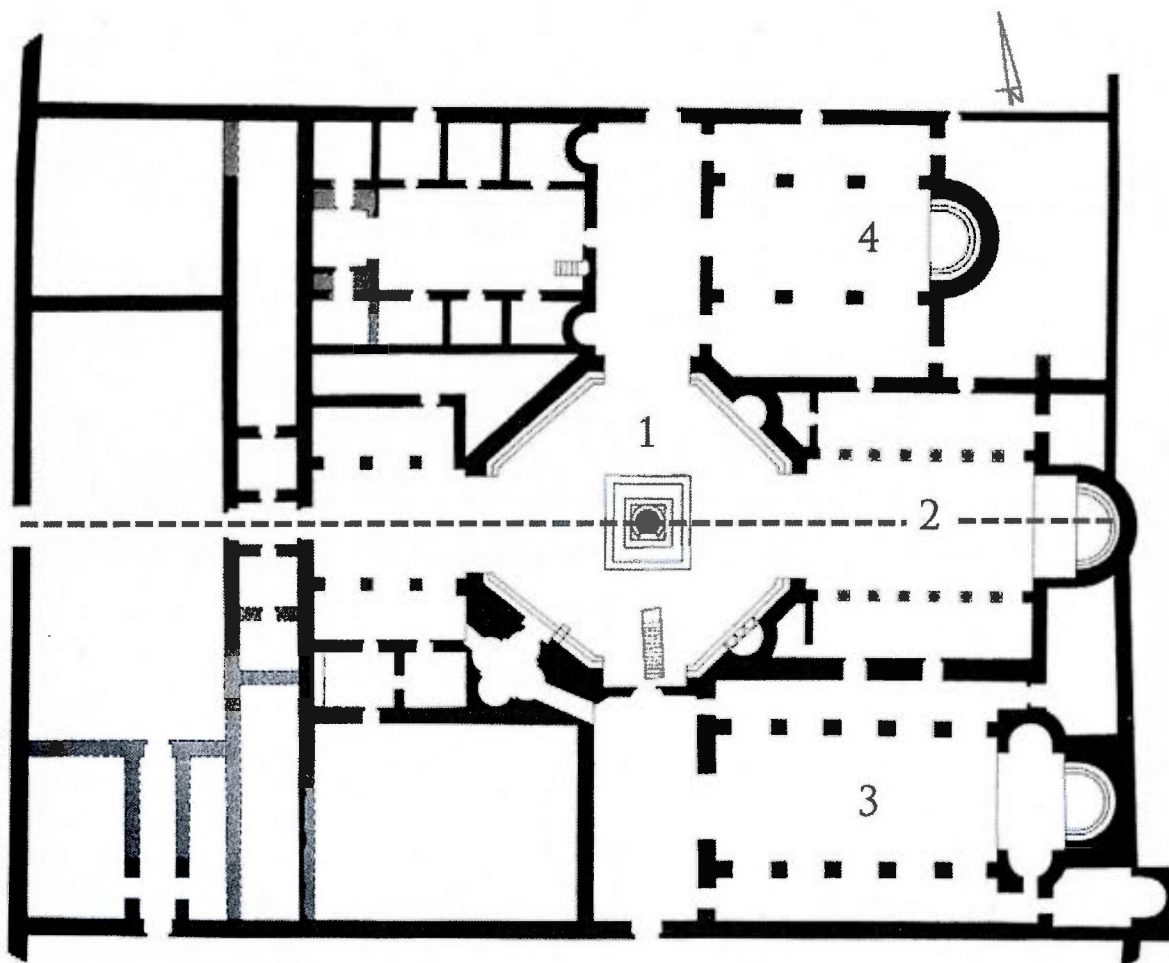


Figure 3: Complexe monastique du Mont-Admirable³

Légende :

1. Colonne de saint Syméon le Jeune
2. Basilique de la sainte Trinité
3. Basilique martyriale de sainte Marthe
4. Basilique de la Théotokos?

³ Adapté de Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 187, sans échelle dans l'ouvrage.

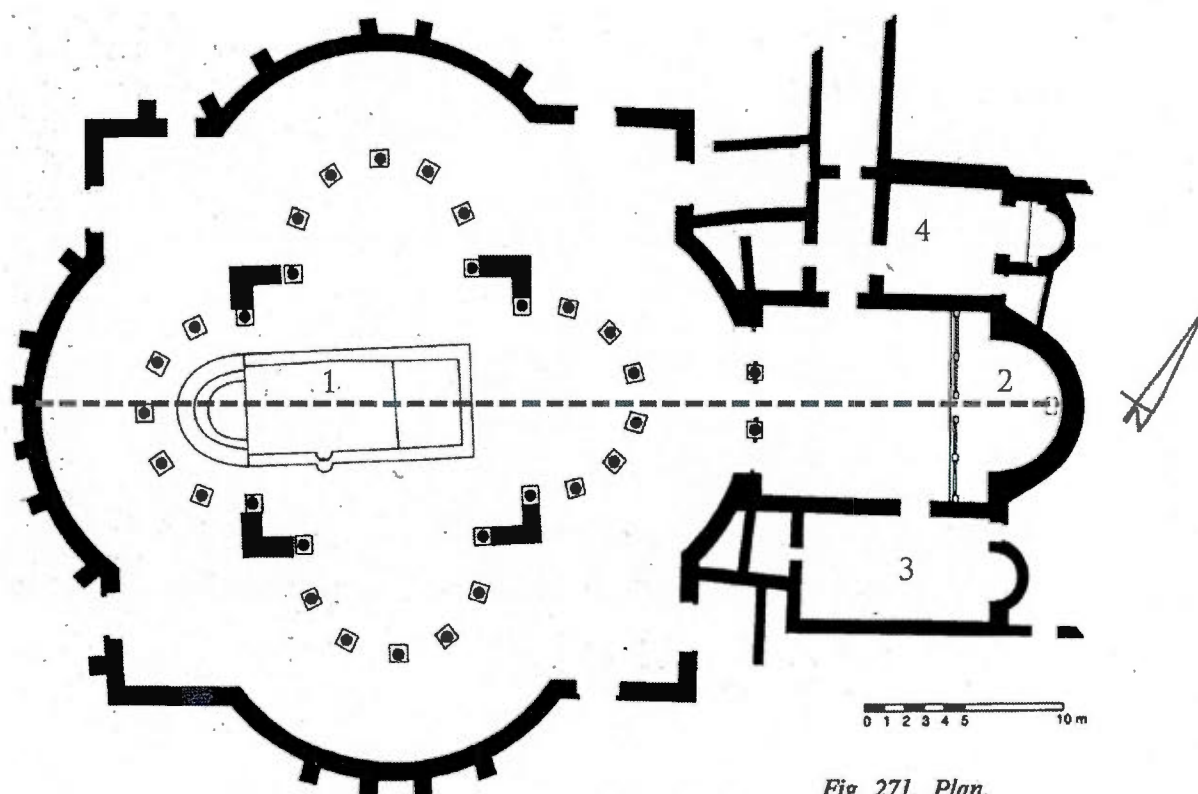


Fig. 271. Plan.

Figure 4: Église tréflée de Séleucie-de-Piérie⁴

Légende :

- 1. Exèdre-Bêma
- 2. Sanctuaire
- 3. Chapelle des reliques?
- 4. Chapelle des fonts baptismaux

⁴ Adapté de Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 290.

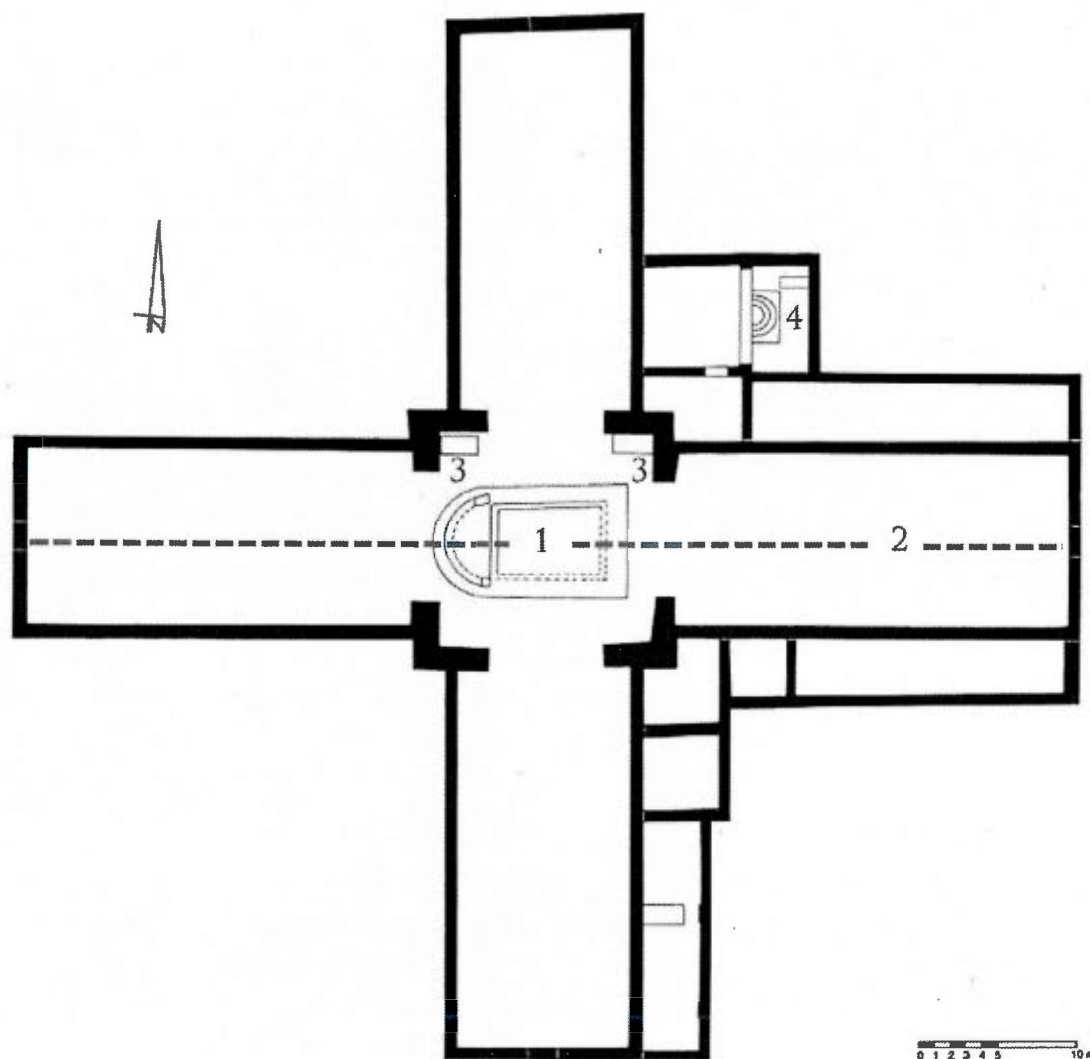


Figure 5: Église-martyrium cruciforme de Qaousiyé, Antioche⁵

Légende :

1. Exèdre-Bêma
2. Nef sanctuaire
3. Tombes du carré central
4. Fonts baptismaux.

⁵ Adapté de Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 23.

APPENDICE II

CARTES

Figure 6 : Carte du monde romain¹



Encadré : La côte syrienne.

¹ Adaptée d'*Interactive Ancient Mediterranean*, 2001

Croix : Localisation des églises étudiées.

² Adaptée du Donceel-Voûte, *Pav. égl.*, p. 14

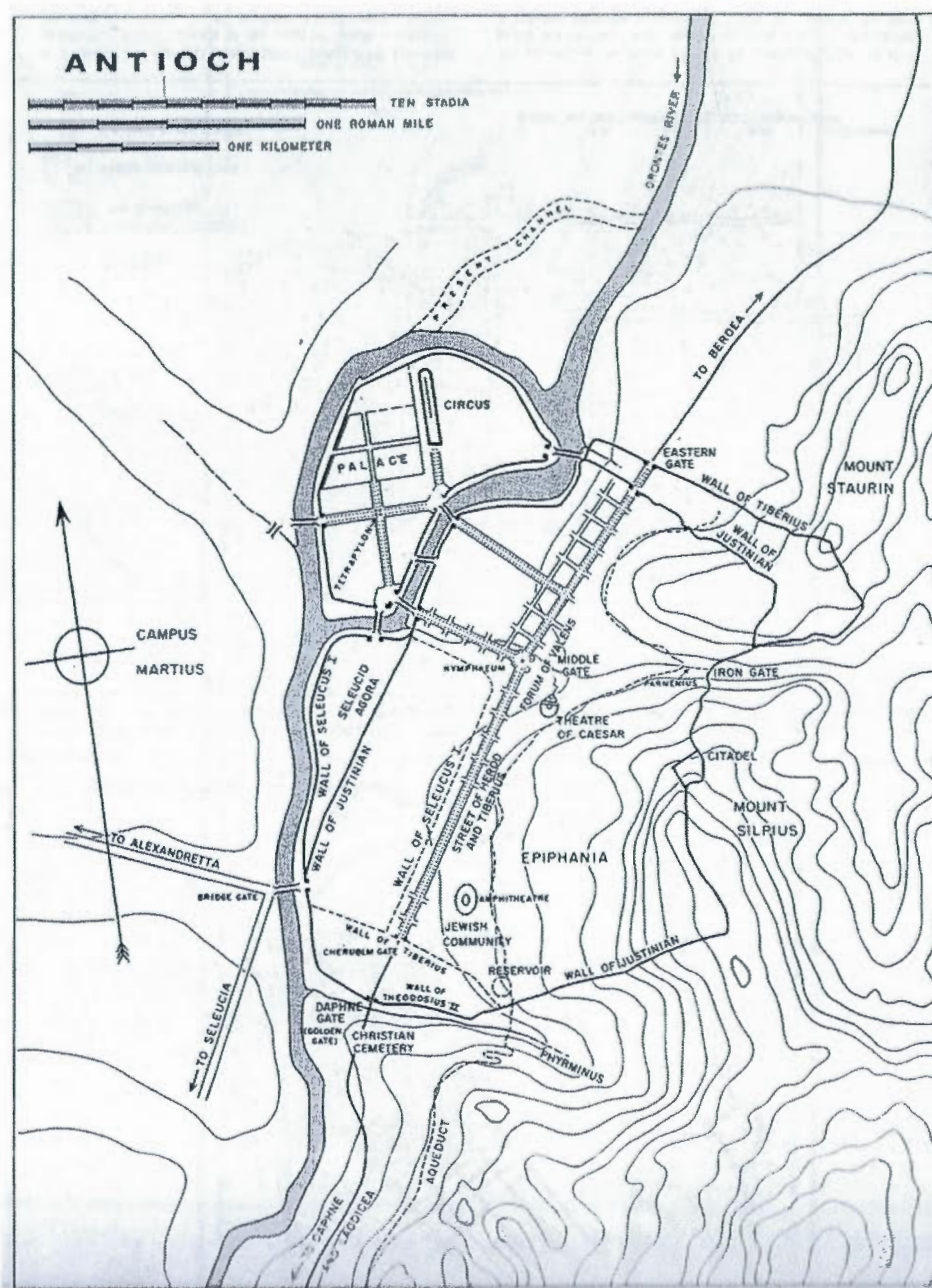


Figure 8 : Carte d'Antioche de Syrie³

³ Adaptée de Downey, *Hist. Ant.*, pl. 9.



15. MAP OF DAPHNE. Plan of modern Daphne, showing the road to Antioch, the plateau of Daphne, and the location of the ancient springs (indicated by stars), which are still active. The three springs that stand together (marked Beit el-Ma) are the three principal ancient springs. Literary sources indicate that the Temple of Apollo stood just below these. (Reproduced,

by permission, from P. Bazantay, "Contribution à l'étude géographique de la Syrie: Un petit pays alaouite, le plateau de Daphné," *Haut-commissariat de la République française en Syrie et au Liban, Bulletin de l'enseignement* [Publication du Service de l'instruction publique], 11 [1933-34], 336.)

Figure 9 : Carte du plateau de Daphné⁴

Encadré : Sources anciennes du plateau de Daphné, sur lesquelles devait se situer le temple d'Apollon Daphnéen.

⁴ Adaptée de Downey, *Hist. Ant.*, pl. 11.

BIBLIOGRAPHIE

Sources antiques :

Ammien Marcellin. 1968-1996. *Histoire*. 4 t., trad. par Jacques Fontaine. Paris : Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France ».

1913. *Expositio Officiorum Ecclesiae*. Trad. par Georgio Arbelensi. Rome : Karolus de Luigi, coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum ».

Euripide. 1962. « Alceste ». In *Tragiques grecs : Euripide*. Trad. par Marie Delcourt-Curvers, p. 53-123.

———. 1962. « Hippolyte ». In *Tragiques grecs : Euripide*. Trad. par Marie Delcourt-Curvers, p. 197-273.

Eusèbe de Césarée. 2003. *Histoire ecclésiastique*. Trad. par Gustave Bardy. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 630 p.

Grégoire de Nazianze. 1983. « Contre Julien, première invective ». In *Discours 4-5 : Contre Julien*, trad. et éd. par J. Bernardi, p. 86-293. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes ».

Hérodote. 1932-1954. *Histoires*. 9 vol. Trad. par Ph.-E. Legrand, Paris : Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France ».

Jean Chrysostome. 1990. « Discours sur Babylas ». In *Sur Babylas*, trad. et éd. par Margaret A. Schatkin, Cécile Blanc et Bernard Grillet, p. 90-275. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes ».

———. 1990. « Homélie sur Babylas ». In *Sur Babylas*, trad. et éd. par Bernard Grillet et Jean-Noël Guinot, p. 294-313. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes ».

Jean Malalas. 1831. *Chronographia*, trad. et éd. par B. G. Niebuhr II. Bonn : Weber, coll. « Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae », 886 p.

———. 1986. *The Chronicle of John Malalas*, trad. et éd. par E. Jeffreys, B. Croke et R. Scott. Melbourne : Australian Association for Byzantine Studies, coll. « Byzantina Australiensia », 371 p.

Julien. 1932. « Au Sénat et au peuple d'Athènes ». In *Discours de Julien César*. T.1-1 de *L'Empereur Julien, œuvres complètes*, trad. et éd. par J. Bidez, p. 208-235. Paris : Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France ».

———. 1964. « Le discours d'Antioche ou *Misopogon* ». In *Discours de Julien Empereur : Les Césars — Sur Hélios Roi — Le Misopogon*. T. II-2 de *L'Empereur Julien, œuvres complètes*, trad. et éd. par Christian Lacombrade, p. 156-199. Paris : Les Belles-Lettres, « Collection des Universités de France ».

———. 2010. *Défense du paganisme : Contre les Galiléens*, trad. par Jean-Baptiste de Boyer et préf. de Yannis Constantinidès. Paris : Fayard, coll. « Mille et une nuits », 112 p.

Libanios. 1784. « A monody, by Libanius, on the Daphnean Temple of Apollo destroyed by fire ». In *Select works of the Emperor Julian and some pieces of the Sophist Libanius*, trad. par John Duncombe. Londres : J. Nichols, p. 243-251.

———. 1959. « Libanius' *Oration in praise of Antioch* (Oration XI) », trad. par Glanville Downey. *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 103, no 5, p. 652-686.

———. 1990. « Monodie sur le temple d'Apollon à Daphné détruit par le feu ». In *Sur Babylas*, trad. et éd. par Margaret A. Schatkin, Cécile Blanc et Bernard Grillet, p. 224-249. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes ».

Lysias. 1783. « Oraison funèbre des guerriers d'Athènes morts en secourant les Corinthiens ». In *Œuvres complètes de Lysias*, trad. par A. Auger, p. 435-462. Paris : De Bure, Barrois & Jombert.

Philostorge. 2007. *Church History*, trad. et éd. par R. Philip et S. J. Amidon. Atlanta : Society of Biblical Literature, 284 p.

Socrate de Constantinople. 2004. *Histoire ecclésiastique*. 4 t., trad. et éd. par Pierre Périchon et Pierre Maraval. Paris : Éditions du Cerf, 2004.

Sozomène. 1983-2008. *Histoire ecclésiastique*. 4 t., éd. par J. Bidez, trad. par A. J. Festugière et B. Grillet. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes ».

Thucydide. 1953-1972. *La Guerre du Péloponnèse*. 5 t., trad. par Jacqueline de Romilly, Louis Bodin et Raymond Weil. Paris : Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France ».

Monographies et ouvrages collectifs

Allen, N. J., W. S. F. Pickering et W. Watts Miller (dir. pub.). 1998. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. Londres et New York : Taylor & Francis, 225 p.

Allisson, Martin. 2002. « Les religions de l'empereur Julien : pratiques, croyances et politiques ». Mémoire de maîtrise, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 65 p.

Beatrice, Pier Franco (dir. pub.). 1990. *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*. Bologne : Centro Editoriale Dehoniano, coll. « Cristianesimo nella storia, vol. 11, no 3 », 210 p.

Bidez, Joseph (éd.). 1924. *Lettres et fragments*. T. 1-2 de *L'Empereur Julien, œuvres complètes*. Paris : Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 258 p.

Bouffartigue, Jean. 1992. *L'empereur Julien et la culture de son temps*. Paris : Institut d'Études augustiniennes, coll. des « Études augustiniennes, Antiquité no 133 », 752 p.

Bowersock, G. W. 1997. *Julian the Apostate*. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 152 p.

Brown, Peter. 1982. *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris : Seuil, coll. « Des Travaux », 282 p.

———. 2011. *Le monde de l'Antiquité tardive, de Marc Aurèle à Mahomet*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « UB lire, fondamentaux », 210 p.

———. 2012. *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris : Cerf, coll. « Biblis », 164 p.

Butcher, Kevin. 2003. *Roman Syria and the Near East*. Londres : British Museum Press, 470 p.

Cabouret, Bernadette, Pierre-Louis Gatier et Catherine Saliou (dir. pub.). 2004. *Antioche de Syrie : histoire, images et traces de la ville antique*. Lyon : Maison de l'Orient méditerranéen — Jean Pouilloux (Institut Fernand-Courby), coll. « Topoi Orient-Occident, Supplément », no 5, 603 p.

- Cameron, Averil. 1993. *The later Roman empire : AD 284-476*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 238 p.
- Donceel-Voûte, Pauline. 1988. *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban : décor, archéologie et liturgie*. 2 t., Louvain-la-Neuve : Collège Érasme, Département d'archéologie et d'histoire de l'art, coll. « Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université catholique de Louvain », no 69.
- Downey, Glanville. 1961. *A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest*. Princeton : Princeton University Press, 752 p.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 3 t. Paris : Presses universitaires de France, 647 p.
- Duval, Yvette. 1988. *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*. Paris : Études augustinienes, 223 p.
- Eliade, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 185 p.
- Fernandez Ubina, José et Mar Marcos (dir. pub.). 2007. *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*. Madrid : Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, coll. « 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos », vol. XVIII, 284 p.
- Festugière, A. J. 1959. *Antioche païenne et chrétienne : Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie avec un commentaire archéologique sur l'Antiochikos (196 ss.) par Roland Martin*. Paris : Éditions de Boccard, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », 540 p.
- Fox, Robin Lane. 2006. *Pagans and Christians*. Londres : Penguin Books, 800 p.
- Gibbon, Edward. 1983. *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, 2 t. Paris : Robert Laffont.
- Herrmann-Mascard, Nicole. 1975. *Les reliques des saints : Formation coutumière d'un droit*. Paris : Klincksieck, « Collection d'histoire institutionnelle et sociale », 446 p.
- Jerphagnon, Lucien. 2008. *Julien dit l'Apostat*. Paris : Tallandier, coll. « Texto », 357 p.
- Lajeunesse, Maude. 2009. « Les lois funéraires dans le monde grec du VII^e au III^e siècle A. C. : Analyse des motivations des législateurs ». Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 145 p.

- Le Nain De Tillemont, Louis Sébastien. 1693-1712. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles de l'Église, de leurs guerres contre les Juifs, des écrivains profanes & des personnes les plus illustres de leur temps*, 16 t. Paris : Robustel.
- Sandwell, Isabella. 2007. *Religious Identity in Late Antiquity : Greeks, Jews and Christians in Antioch*. New York : Cambridge University Press, coll. « Greek Culture and the Roman World », 314 p.
- Schatkin, Margaret A., Cécile Blanc et Bernard Grillet (éd.). 1990. *Sur Babylas*. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 362, 331 p.
- Soler, Emmanuel. 2006. *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C. : Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*. Beyrouth : Institut Français du Proche-Orient, coll. « Bibliothèque archéologique et historique », no 176, 282 p.
- Tchalenko, Georges, et E. Baccache. 1979-1980. *Églises de village de la Syrie du nord*. Paris : Librairie orientale Paul Geuthner, coll. « Bibliothèque archéologique et historique », no 105.
- Tchalenko, Georges, 1990. *Églises syriennes à bêma*. Paris : Librairie orientale Paul Geuthner, coll. « Bibliothèque archéologique et historique », no 105.
- Trombley, Frank R. 2001. *Hellenic religion and Christianization : c. 370-529*. Leyde et New York : Brill, coll. « Religions in the Graeco-Roman world », 430 p.
- Yasin, Ann Marie. 2009. *Saints and church spaces in the late antique Mediterranean: architecture, cult, and community*. Cambridge : Cambridge University Press, coll. « Greek Culture in the Roman World », 362 p.

Articles et chapitres

- Athanassiadi, Polymnia. 1993. « Persecution and response in Late Paganism : the evidence of Damascius ». *Journal of Hellenic Studies*, vol. 113, p. 1-29.
- Beatrice, Pier Franco. 1996. « La christianisation des campagnes pendant l'Antiquité tardive dans les régions méditerranéennes. Bilan des recherches et questions de méthode ». In *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du C.I.H.E.C. (25-27 août 1994)*, sous la dir. de J. P. Massaut et M. E. Henneau, p. 9-35. Bruxelles : Brepols.

- Beaudry, Nicolas. 2005. « Formes architecturales et géographie historique : l'église de Bassit et le corpus nord-syrien ». In *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, sous la dir. de François Baratte, Vincent Déroche, Catherine Jolivet-Lévy et Brigitte Pitarakis, p. 119-136. Paris : Centre d'histoire et de civilisation de Byzance, coll. « Travaux et Mémoires », no 15.
- . 2005b. « Un autel et son reliquaire à Ras el Bassit (Syrie du Nord) ». *Hortus Artium Medievalium*, vol. 11, p. 111-122.
- Beaujard, Brigitte. 2004. « Les violences et les saints dans les villes de l'Antiquité tardive ». *Histoire urbaine*, vol. 10, *Violence et espace urbain, Antiquité et haut Moyen Âge*, p. 113-121.
- Bouffartigue, Jean. 2007. « Les ténèbres et la crasse : l'empereur Julien et sa jeunesse chrétienne ». In *La religion que j'ai quittée*, sous la dir. de D. Tollet, p. 25-38. Paris : Presses de la Sorbonne.
- Cabouret, Bernadette. 1999. « Sous les portiques d'Antioche ». *Syria*, vol. 76, p. 127-150.
- . 2004. « Pouvoir municipal, pouvoir impérial à Antioche au IV^e siècle ». In *Antioche de Syrie : histoire, images et traces de la ville antique*, sous la dir. de Bernadette Cabouret, Pierre-Louis Gatier et Catherine Saliou, p. 117-142. Lyon : Maison de l'Orient méditerranéen — Jean Pouilloux (Institut Fernand-Courby).
- Caroli, Martina. 2000. « Bringing saints to cities and monasteries: *translationes* in the making of a sacred geography (nine-tenth centuries) ». In *Towns and their territories between late antiquity and the early Middle ages*, sous la dir. de Gian Petro Brogiolo, Nancy Gauthier et Neil Christie, p. 259-274. Leyde : Brill.
- Caseau, Béatrice. 1999. « Sacred landscapes ». In *Late antiquity : a guide to the post-classical world*, sous la dir. de Glen W. Bowersock, Peter Brown et Oleg Grabar, p. 21-59. Cambridge (Mass.) et Londres : Belknap Press.
- . 2001. « Πολεμείν λίθοις : la désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'antiquité tardive ». In *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident : études comparées*, sous la dir. de Michel Kaplan, p. 61-123, pl. I-XII. Paris : Publications de la Sorbonne, coll. « Byzantina Sorbonensia », no 18.
- . 2004. « The fate of rural temples in late antiquity and the Christianisation of the countryside ». In *Recent research on the late antique countryside*, sous la dir. de William Bowden, Luke Lavan et Carlos Machado, p. 105-144. Leyde : Brill, coll. « Late Antique Archaeology », no 2.

- . 2007. « Firmicus Maternus : un astrologue converti au christianisme ou la rhétorique du rejet sans appel ». In *La religion que j'ai quittée*, sous la dir. de D. Tollet, p. 39-63. Paris : Presses de la Sorbonne.
- . 2011. « Religious intolerance and Pagan statuary ». In *The Archaeology of Late Antique Paganism*, sous la dir. de Luke Lavan, p. 479-502. . Leyde : Brill, coll. « Late Antique Archaeology », no 7.
- Crosby, Vanessa. 2007. « New approaches to Sacred Space ». *Journal of Religious History*, vol. 31, no 4, p. 463-472.
- Déroche, Vincent. 1993. « Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des *Miracles de saint Artémios* ». In *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et documents*, sous la dir. de Catherine Jolivet-Lévy, Michel Kaplan et Jean-Pierre Sodini, p. 95-116. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Dobbins, John J. 2000. « The houses at Antioch ». In *Antioch : the lost ancient city*, sous la dir. de C. Kondoleon, p. 51-62. Princeton et Worcester : Princeton University Press — Worcester Art Museum.
- Downey, Glanville. 1938. « The shrines of St. Babylas at Antioch and Daphne ». In *Antioch on-the-Orontes, II : The excavations, 1933-1936*, sous la dir. de Richard Stillwell, p. 45-48. Princeton, Londres et la Haye : Princeton University Department of Art and Archaeology — Oxford University Press — Martinus Nijhoff.
- . 1939. « Julian the Apostate at Antioch ». *Church History*, vol. 8, no 4, p. 303-315.
- . 1939b. « The Olympic Games of Antioch in the Fourth Century A.D. ». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 70, p. 428-438.
- . 1945. « The Pagan virtue of *Megalopsychia* in Byzantine Syria ». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 76, p. 279-286.
- . 1949. « Paganism and Christianity in Procopius ». *Church History*, vol. 18, no 2, p. 89-102.
- . 1957. « The Emperor Julian and the schools ». *The Classical Journal*, vol. 53, no 3, p. 97-103.
- . 1958. « The size of the population of Antioch ». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 89, p. 84-91.

- . 1959. « Libanius' *Oration in praise of Antioch* (Oration XI) ». *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 103, no 5, p. 652-686.
- . 1959b. « Julian and Justinian and the unity of Faith and Culture ». *Church History*, vol. 28, no 4, p. 339-349.
- Frankfurter, David. 2010. « Where the spirits dwell : Possession, christianization, and Saints' shrines in Late Antiquity ». *Harvard Theological Review*, vol. 103, no 1, p. 27-46.
- Freund, W. H. C. 1990. « Monks and the end of Greco-Roman paganism in Syria and Egypt ». In *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, dir. par P. F. Beatrice, p. 469-484. Bologne : Centro Editoriale Dehoniano, coll. « Cristianesimo nella storia », vol. 11, no 3.
- Gagnon, Pierre-Olivier. 2012. « Julien l'Apostat et la population d'Antioche de Syrie au IV^e siècle ». *Latus*, vol. 5, p. 15-21.
- Geary, Patrick. 1986. « Sacred commodities : the circulation of medieval relics ». In *The social life of things : commodities in cultural perspective*, sous la dir. de Arjun Appadurai, p. 169-191. Cambridge : Cambridge University Press.
- Grimes, R. L. 1999. « Jonathan Z. Smith's theory of ritual space ». *Religion*, vol. 29, no 3, p. 261-273.
- Guyon, Jean. 2001. « Les cimetières dans l'Antiquité tardive ». In *Marseille. Trames et paysages urbains de Gyptis au Roi René*, p. 355-364. Aix-en-Provence : Actes du Colloque de Marseille 1999.
- Hannestad, Niels. 1999. « How did rising Christianity cope with pagan sculpture? ». In *East and West: Modes of Communication. Proceeding of the First Plenary Conference at Merida 1994*. Leyde : Brill, 1999, p. 173-204.
- Holum, Kenneth G. 2004. « Caesarea's temple hill : The archaeology of sacred space in an ancient Mediterranean city ». *Near Eastern Archaeology*, vol. 67, no 4, p. 184-199.
- Iogna-Prat, Dominique, M. Lauwers et É. Zadora-Rio. 1999. « La spatialisation du sacré dans l'Occident latin (IV^e-XIII^e siècles) ». *Bulletin du Centre d'Études médiévales d'Auxerre*, vol. 1, p. 44-57.
- Jacobs, Ine. 2010. « Production to destruction? Pagan and mythological statuary in Asia Minor ». *American Journal of Archaeology*, vol. 114, no 2, p. 267-303.
- Jarry, Jacques. 1963. « L'ambon dans la liturgie primitive de l'Église ». *Syria*, vol. 40, no 1-2, p. 147-162.

- Johnson, Diane. 2011. « Libanius's *Monody for Daphne* (Oration 60) and the *Eleusinos Logos* of Aelius Aristides ». In *Perceptions of the Second Sophistic and its times — Regards sur la Seconde Sophistique et son époque*, sous la dir. de Thomas Schmidt et Pascale Fleury, p. 199-215. Toronto : University of Toronto Press.
- Kondoleon, Christine. 2000. « Mosaics of Antioch ». In *Antioch : the lost ancient city*, sous la dir. de Christine Kondoleon, p. 63-78. Princeton et Worcester : Princeton University Press — Worcester Art Museum.
- Kristensen, Troels Myrup. 2009. « Religious conflict in Late Antique Alexandria : Christian responses to 'Pagan' statues in the Fourth and Fifth Centuries AD ». In *Alexandria — A Cultural and Religious Melting Pot*, sous la dir. de Hinge, G. et J. Krasilnikoff, p. 158-175. Aarhus : Aarhus University Press.
- Lacombrade, Christian. 1964. « Introduction au *Misopogon* ». Chap. in *Discours de Julien Empereur : Les Césars — Sur Hélios Roi — Le Misopogon*. T. II-2 de *L'Empereur Julien, œuvres complètes*, p. 147-149. Paris : Les Belles-Lettres, « Collection des universités de France ».
- Leblanc, Jacques et Grégoire Poccardi. 1999. « Étude de la permanence de tracés urbains et ruraux antiques à Antioche-sur-l'Oronte », *Syria*, vol. 76, p. 91-126.
- Limberis, Vasiliki. 2000. « "Religion" as the cipher for identity : The cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus », *The Harvard Theological Review*, vol. 93, no 4, p. 373-400.
- Malkin, I. 1987. « La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques ». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 204, no 4, p. 331-352.
- Moralee, Jason. 2006. « The stones of St. Theodore : Disfiguring the Pagan past in Christian Gerasa ». *Journal of Early Christian Studies*, vol. 14, no 2, p. 183-215.
- Papaconstantinou, Arietta. 2001. « "Où le péché abondait, la grâce a surabondé" : sur les lieux de culte dédiés aux saints dans l'Égypte des V^e-VIII^e siècles ». In *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident : études comparées*, sous la dir. de Michel Kaplan, p. 235-249. Paris : Publications de la Sorbonne, coll. « Byzantina Sorbonensia », no 18.
- Rebillard, Éric. 1993. « Κομητήριον et *coemeterium* : tombe, tombe sainte, nécropole ». *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, vol. 105, no 2, p. 975-1001.
- Rougé, J. 1990. « La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie ». In *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, dir. par P. F. Beatrice, p. 485-503. Bologne : Centro Editoriale Dehoniano, « Cristianesimo nella storia vol. 11, no 3 ».

- Sandwell, Isabella. 2004. « Christian self-definition in the fourth century AD : John Chrysostom on Christianity, imperial rule and the city ». In *Culture and society in later Roman Antioch. Papers from a colloquium, London, 15th December 2001*, sous la dir. de Isabella Sandwell et Janet Huskinson, p. 35-58. Oxford : Oxbow Books.
- Schramm, Katharina. 2011. « Landscapes of Violence : Memory and Sacred Space ». *History & Memory*, vol. 23, no 1, p. 5-22.
- Shepardson, Christine. 2007. « Controlling contested places : John Chrysostom's *Adversus Iudaeos* homilies and the spatial politics of religious controversy ». *Journal of Early Christian Studies*, vol. 15, no 4, p. 483-516.
- . 2008. « Paschal politics : Deploying the Temple's destruction against fourth-century Judaizers ». *Vigiliae Christianae*, vol. 62, no 3, p. 233-260.
- . 2009. « Rewriting Julian's legacy : John Chrysostom's *On Babylas* and Libanius' *Oration 24* ». *Journal of Late Antiquity*, vol. 2, no 1, p. 99-115.
- Soler, Emmanuel. 2004. « D'Apollonios de Tyane à l'empereur Julien : l'importance d'Antioche comme lieu de pèlerinage et centre philosophique grecs ». In *Antioche de Syrie : histoire, images et traces de la ville antique*, sous la dir. de Bernadette Cabouret, Pierre-Louis Gatier et Catherine Saliou, p. 381-399. Lyon : Maison de l'Orient méditerranéen — Jean Pouilloux (Institut Fernand-Courby).
- Sotinel, Claire. 2005. « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive ». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 222, no 4, p. 411-434.
- Torres, Juana. 2007. « La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos ». In *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*, sous la dir. de José Fernandez Ubina et Mar Marcos, p. 85-98. Madrid : Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, coll. « 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos », vol. XVIII.
- Urbainczyk, Theresa. 1997. « Observations on the differences between the *Church Histories* of Socrates and Sozomen ». *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 46, no 3, p. 355-373.
- Van Der Toorn, Karel. 1989. « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien ». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 206, no 4, p. 339-356.
- Wasilewska, Ewa. 2009. « Sacred Space in the Ancient Near East ». *Religion Compass*, vol. 3, no 3, p. 395-416.
- Will, Ernest. 1997. « Antioche sur l'Oronte, métropole de l'Asie ». *Syria*, vol. 74, p. 99-113.